

ALTERNATIVAS | EDICIONES PETREL | ALTERNATIVAS

Georges Duby

Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo

ALTERNATIVAS

Colección dirigida
por Reyna Pastor y Claudio S. Ingerflom

ALTERNATIVAS

La investigación y presentación de alternativas responde a los desplazamientos operados en la ciencia histórica en los últimos años. La multiplicación de los modos de desarrollo, los acontecimientos concebidos no tanto como meros realizadores de sus premisas anteriores, sino y sobre todo, como creadores de sus condiciones, ritmos y límites propios, la revalorización de la acción de las clases y grupos sociales, la importancia del imaginario colectivo, constituyen algunas de las hipótesis de trabajo centrales en los estudios que ALTERNATIVAS se propone brindar a los lectores de lengua castellana. La historia amplía constantemente su territorio. Sus senderos expresan ideologías, filosofías y metodologías diversas. Lo que implica compromiso.

Compromiso plenamente asumido por quienes dirigimos ALTERNATIVAS. En primer lugar: la aceptación de la diversidad. Nuestra colección reflejará entonces el abanico de respuestas que Clio intenta dar hoy a los acuciantes interrogantes del mundo actual.

Un diálogo que explica la presencia en ALTERNATIVAS de autores provenentes de horizontes teóricos distintos: presentarlos es un deber, aceptarlos, una opción.

Georges Duby

Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo

Introducción y traducción: ARTURO R. FIRPO
Revisión técnica: REYNA PASTOR



Ediciones Petrel

Título de la edición original
LES TROIS ORDRES OU L'IMAGINAIRE DU FÉODALISME

Diseño y realización de la portada: E. Mir Seriñá

Primera edición: enero, 1980

Depósito legal: B-10.466-1980
ISBN: 84-85746-01-5
Impreso en INDICE, A.G., Caspe, 116 - Barcelona-13

PROLOGO

La aparición de «Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo» de Georges Duby es, sin lugar a dudas, un acontecimiento dentro de la historiografía contemporánea. Obra excepcional pues da respuesta simultánea a numerosos interrogantes que se debaten desde hace décadas. Por un lado, clausura una larga tradición de ambigüedades de la así llamada escuela de mentalidades que desde las primeras formulaciones de Lucien Febvre[1] hasta los trabajos de la escuela de los Annales, ha intentado definir un campo de investigación que se presentaba por naturaleza volátil, inseguro, contradictorio: el de las mentalidades colectivas, los sistemas de valores, las representaciones, las ideologías. Con «Los tres órdenes» la historia de mentalidades deja de ser una historia ambigua[2] para convertirse directamente en historia social, o mejor dicho, en historia simplemente, con métodos precisos y objetos delimitados.

Por otra parte, el libro de G. Duby pone en claro y sintetiza lo que para los historiadores del Medioevo aparecía como un enigma que se sabía, sin embargo, fundamental: el papel de lo mental en la historia de una formación económico-social que dura diez siglos, sus relaciones con el poder, su función en la reproducción de las relaciones sociales y en el mantenimiento del orden existente, su incidencia sobre las realidades materiales. Finalmen-

1. L. Febvre, *La Psychologie et l'histoire*, 1938; *La sensibilité dans l'histoire*, 1941.
2. Hacemos referencia al artículo de J. Le Goff, «Les Mentalités, Une histoire ambigüe», en *Faire de l'histoire*, 1974.

te, el interés de «Los tres órdenes» va más allá de la historia de la Edad Media pues da una respuesta contundente al problema del funcionamiento de las sociedades precapitalistas, a través de un modelo de análisis localizado en el espacio y en el tiempo. Trabajando como un etnólogo del pasado, G. Duby descubre a través del montaje del discurso histórico, las coincidencias, los *defasajes* y las contradicciones entre la serie de los hechos materiales y la de las representaciones imaginarias.

El concepto de lo imaginario

«Los tres órdenes» no sólo alberga la historia de un sistema ideológico sino también los postulados teóricos que nos permiten seguir los pasos del historiador en el dificultoso camino por llegar a desbrozar ese impreciso sector de la realidad social que son las mentalidades. Los indicios teóricos que jalonan cada etapa de la investigación forman parte de una concepción que G. Duby ha ido precisando a lo largo de su carrera de historiador. Pocos son los historiadores que practicando el terreno de la así llamada «historia de mentalidades», han ofrecido una teoría de la misma e intentado aclarar los conceptos, la nomenclatura, los métodos. Las primeras formulaciones de L. Febvre y las más tardías de G. Duby (1961) [1] y de R. Mandrou (1968) [2] constituyen el primer corpus conceptual, fuertemente influido por la sociología y la sicología social. El programa que proponen estos trabajos define un amplio campo de investigación, orientado en tres direcciones tal como el propio Duby lo señala en su artículo de 1961: 1) el estudio del instrumental mental (el lenguaje, las formas de la percepción etc.); 2) los sistemas de información y educación; 3) los mitos y creencias. Es evidente que este amplio campo así delimitado, que abarca realidades que van desde el lenguaje hasta las «visiones del mundo», ofreció una alternativa diferente ante los excesos de la historia económica, alternativa explotada abundantemente en los últimos años. Pero también es cierto que en ese estadio de la conceptualización histórica era más impor-

1. G. Duby, «Histoire des mentalités», en *L'Histoire et ses méthodes.* Encyclopedie de la Plèyade, 1961.
2. R. Mandrou, «L'histoire des mentalités», en el artículo *Histoire*, 5, Encyclopaedia universalis, 1968.

tante definir un campo, enumerar los caminos a seguir, que precisar los conceptos, establecer jerarquías entre los niveles de análisis, elaborar una teoría de lo ideal en relación a lo real.

En el intervalo fueron apareciendo los trabajos de L. Althusser y sus seguidores sobre las articulaciones de la ideología dentro de una formación económico-social y los aportes de la más reciente etnología también preocupada por dar respuesta al problema del funcionamiento de las sociedades precapitalistas (M. Godelier).

Y más tarde, Georges Duby, después de haber consagrado sus primeros trabajos a la historia económico-social,[1] comenzó a profundizar un camino que ya había anunciado en sus primeras obras: el de las mentalidades. De esta preocupación surgieron sus trabajos sobre el arte medieval, sobre el parentesco, sobre la caballería, sobre los procesos de vulgarización cultural,[2] sobre la trifuncionalidad social y en la actualidad sobre estructuras de familia y sexualidad.[3] Y en este intervalo G. Duby fue precisando los esquemas conceptuales e incorporando los aportes de las nuevas escuelas. Como resultado de estos años de práctica histórica y de reflexión teórica, la historia de mentalidades recibirá una nueva conceptualización, la que sirve de base a «Los tres órdenes».[4]

Tratemos entonces de precisar cuál es el armazón teórico con el que Duby trata la historia de lo imaginario.

Ante todo se plantea el problema de la terminología. Cómo denominar a ese conjunto de realidades que no pueden identificarse con las realidades materiales y que tienen, sin embargo, el mismo carácter determinante que los fenómenos económicos

1. *La Société aux XIe et XIIe siècles dans la région maconnaise,* 1953. *L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval,* 1962. (Hay. trad. cast.: *Economía rural y vida campesina en el occidente,* Ediciones Península, Barcelona, 1968.)

2. *Fondements d'un nouvel humanisme,* 1966; *L'Europe des cathédrales,* 1966; *Adolescence de la chrétienté occidentale,* 1967; *Hommes et structures du Moyen Age,* 1973 (Hay trad. cast.: *Estructuras y hombres de la Edad Media,* Siglo XXI, 1978); *Saint-Bernard et l'art cistercien,* 1976, *Le temps des cathédrales,* 1976.

3. Tema del actual seminario que dirige en el Collège de France.

4. Esta conceptualización se encuentra en tres artículos recogidos en la edición española, G. Duby, *Historia social e ideologías de las sociedades.* Barcelona, 1976.

y demográficos, tal como lo afirma el autor. Este es el sector de lo mental, de las mentalidades, de lo imaginario. Los términos son equivalentes y hacen referencia al sector de lo ideal que es diferente de lo real. Este sector abarca el conjunto de las actitudes mentales y de las conductas colectivas y las visiones de mundo que dirigen estas actitudes y conductas. Actitudes, conductas, visiones de mundo: términos heredados de las primeras formulaciones de la historia de mentalidades y que en cada caso es necesario precisar en función de las clases, de los grupos, de las profesiones, etc.

Pero a la terminología mencionada, demasiado vaga tal vez, G. Duby incorpora conceptos más precisos, más aptos para dar cuenta de realidades históricas concretas: dentro del estudio de las estructuras mentales se inscribe el estudio de los sistemas de valores, de las ideologías, que se caracterizan por su alto grado de elaboración, como es el caso del modelo trifuncional. La ideología es para G. Duby, siguiendo la definición de Althusser: «un sistema (que posee un rigor y una lógica propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotado de una existencia y de una función histórica en el seno de una sociedad dada».

El concepto de sistema de valores y de ideología delimita un campo más preciso y de mayor utilidad sobre todo para el estudioso de las sociedades medievales que tiene que conformarse con las huellas dejadas por la cultura dominante, es decir, con sistemas más o menos elaborados, creados por especialistas.

El núcleo de la problemática teórica que desarrolla G. Duby en los artículos preparatorios y en «Los tres órdenes» es el de la relación entre las estructuras materiales y las mentales, en la que no se dan relaciones de determinación, sino de correlación. Todo fenómeno histórico es el resultado de una pluricausalidad y de la reciprocidad de todos los elementos. Lo económico abstracto no existe, no puede ser pensado sin lo mental.

G. Duby en los artículos mencionados apunta las características de los sistemas de valores y de las ideologías. Ante todo, estos sistemas no son inmutables. Sus ritmos de cambio son relativamente autónomos de los cambios que afectan a las estructuras materiales y entre ambos ritmos se produce una dialéctica de discordancias y correlaciones, que el historiador debe detectar.

Hay momentos privilegiados para observar esta dialéctica (en los momentos de crisis y una vez que la lucha ha finalizado) y sectores en los que se hace evidente con más rapidez (por ejemplo, la política). Pero los sistemas de valores son altamente resistentes al cambio y en muchas ocasiones actúan como traba de las modificaciones materiales. El historiador también debe descubrir esta inercia, los disfraces con los que se oculta, las modificaciones aparentes, los fenómenos de divulgación desde la cumbre hasta la base de la pirámide social que aseguran la cohesión del edificio social. Las ideologías son pues deformadoras de la realidad, puesto que están en función del poder. Pero las ideologías también son prácticas pues incluyen asimismo un proyecto de reforma. En tanto realidades prácticas al servicio de la dinámica social, los sistemas de valores no son exclusivos, únicos, en un momento histórico determinado. Hay ideologías opuestas, rivales, que se elaboran dentro de un mismo marco cultural, pero que plantean modelos de sociedad diferentes, intereses opuestos. Estos enfrentamientos aceleran los cambios, las modificaciones, las adaptaciones de los sistemas ideológicos.

El historiador debe pues criticar y desmitificar estas ideologías en función de las realidades materiales, de lo que ocultan, de lo que callan. Leer por detrás de los sistemas de valores las realidades de la explotación y de la injusticia social. El historiador de los sistemas ideológicos hace pues historia total. Las ideologías y lo mental no son ya ese terreno vago y resbaladizo, sino un sector de la realidad histórica digno de ser investigado. Por la precisión del aparato conceptual y por la riqueza de la demostración histórica, Georges Duby otorga a la historia de las mentalidades definitivamente su estatuto científico.

Cómo se escribe una historia de lo imaginario

Entre 1025 y 1030 dos obispos del norte de Francia, Adalberón de Laon y Gerardo de Cambray, enuncian uno en un poema, el otro en arengas públicas, un sistema ideológico en el que aparece el postulado de la trifuncionalidad social: «en la tierra, unos oran, otros combaten, otros además, trabajan»; «desde el origen el género humano estaba dividido en tres, entre los oradores, los labradores y los guerreros». Es decir, que en la socie-

dad humana existen tres funciones impuestas por Dios desde el comienzo: orar, combatir y trabajar. Duby constata: este postulado que se expresa por primera vez en los albores del siglo XI, que luego se eclipsa durante un siglo y medio para reaparecer más tarde con más vigor, este postulado que un texto de comienzos del siglo XVII recoge fielmente para fundamentar una teoría del orden social y que aparece en todo su esplendor en la categorización social de la Revolución Francesa, este postulado de las tres funciones que aún hoy tiene sus adeptos, es una estructura. Una representación mental definida como estructura: esto permite a Duby por un lado mostrar la permanencia de un sistema ideológico y la resistencia a los cambios bruscos de los sistemas de valores. Pero por otro, y esto es fundamental, el sistema mental al aparecer definido como estructura aparece en un plano de igualdad con las estructuras materiales, y por lo tanto digno de análisis.

En estas palabras preliminares no nos interesa seguir paso a paso las modificaciones sufridas por el modelo trifuncional en el período analizado por Duby (siglos XI al XIII). El libro lo expresa de una manera más perfecta y más rica que cualquier comentario. Lo que nos interesa es tratar de reconstituir un trabajo, el trabajo del historiador de los sistemas mentales. Duby afirma: «Para reconstruir los sistemas ideológicos del pasado, el historiador debe identificar, articular, descifrar e interpretar gran cantidad de signos dispersos». Es decir, que la tarea de reconstitución es una tarea de montaje, pues es necesario articular, organizar en un conjunto elementos dispersos, articulaciones ocultas, registros distintos.

El primer problema que se le plantea al historiador de las mentalidades es cómo obtener testimonios válidos, sobre todo en épocas como la medieval en la que casi las únicas huellas que han perdurado son las de la alta cultura. Para reconstituir la manera en que los hombres se representaban su propia organización social en los siglos medievales Duby acude ante todo a testimonios literarios (desde textos poéticos y crónicas hasta obras como las de Juan de Salisbury o de Honorius Augustodunensis en las que el sistema ideológico aparece altamente sistematizado), documentos que a primera vista están más teñidos de ideología y en los que lo imaginario se despliega naturalmente. Pero estos

testimonios no son suficientes: Duby recurre a los documentos de la práctica, a las cartas, a los documentos jurídicos, pues ellos tampoco son inocentes (a menudo eran elaborados por los mismos «escribas» y en los mismos talleres en los que se producían las obras literarias). Como experto del arte medieval, Duby armoniza permanentemente los datos que extrae de las fuentes escritas con los que provienen de las representaciones plásticas del mundo medieval. Una vez que el historiador ha compulsado todo lo escrito, todos los rastros del pasado, se dispone a escuchar lo no dicho, lo que se calla, lo que se olvida. Y de estos grandes silencios confrontados con la realidad material surgen explicaciones, interpretaciones. En esta etapa Duby trabaja como un lingüista, como un filólogo. Es necesario fijar el campo semántico que recubre cada una de las palabras del vocabulario social: *oratores, bellatores, agricolae, miles, servus, vilanus,* etc. Descubrir por qué se las emplea, por qué se las olvida, por cuáles se las sustituye. Duby no olvida en ningún momento que sus testimonios son en su mayoría discursos, que los sistemas mentales se le presentan articulados lingüísticamente, y que cada nuevo texto representa una nueva unidad, un nuevo contexto en función del cual deben ser interpretados cada uno de los elementos. Este postulado válido para el análisis lingüístico lo es también para el análisis ideológico. Duby insiste: la figura trifuncional es una estructura latente, intemporal (estudiada por Georges Dumézil en los pueblos indoeuropeos), pero se inserta dentro de sistemas ideológicos que son históricos, localizables. Se comete un error si se analiza la figura ternaria independientemente de los contextos ideológicos en las que aparece incluida.

«Los tres órdenes» sigue un plan metodológico preciso que podemos descomponer en tres etapas; 1) análisis genético-estructural; 2) análisis sincrónico; 3) análisis diacrónico. Pero estos tres momentos del análisis no aparecen rígidamente separados pues los elementos que se observan en la estructura se vuelven a encontrar en la diacronía, cada etapa de la diacronía ilumina con una luz nueva el momento sincrónico anterior, etc. Montaje, habíamos dicho.

El momento en que este montaje se hace tal vez más palpable, en el que la tarea de reconstitución es más sorprendente, es en la primera etapa del análisis genético-estructural. Adalberón y Gerar-

do enuncian por primera vez a comienzos del siglo XI el modelo trifuncional, pero ninguno de los dos obispos inventaron los elementos del sistema. Cierto es que le dieron una nueva organización —monumental—, pero los elementos del modelo ternario tenían ya una larga historia en el pensamiento cristiano. A medida que Duby analiza los elementos del sistema tal como fue enunciado en los albores del siglo XI (jerarquía, concordia, órdenes, funciones, figura ternaria, ejemplaridad celeste), va estudiando su génesis en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, en los textos sagrados, en el pensamiento carolingio. El esquema ternario aparecerá pues como el resultado de una combinatoria de sistemas binarios en boga en la época carolingia. La división de la sociedad en oradores, guerreros y labradores es heredera de cuatro sistemas anteriores (monjes, clérigos y laicos; libres-no libres; *oratores-bellatores;* poderosos-pobres). Pero una vez descubierta esta combinatoria es necesario explicar por qué se elige un sistema ternario en un momento histórico determinado, por qué se eligen ciertos términos y se rechazan otros, cual es la función del enunciado tripartito en la coyuntura histórica y cuál es el significado de esta ideología en relación a las circunstancias y a las ideologías rivales. Vemos así delinearse el armazón y el montaje del texto: ese pasaje imperceptible y necesario de la estructura del sistema a la génesis de sus elementos, para volver luego al sistema, dentro del cual la figura trifuncional adquirirá un nuevo significado. Pero es necesario abandonar la autonomía del sistema y confrontarlo, en la sincronía, con las «circunstancias», entendiendo por estas palabras realidades materiales (la crisis política y la revolución feudal) y realidades mentales que tienen una gran incidencia sobre lo social (los proyectos de reforma social propuestos por los promotores de la paz de Dios, por la herejía, por el monaquismo). Luego de este montaje de elementos, en el que no hay instancias determinantes sino correlaciones múltiples, Duby afirma con mucha más precisión lo que había adelantado desde el principio: el modelo trifuncional es una ideología del poder, una manera de justificar la jerarquía, la desigualdad y la explotación señorial y en boca de los obispos aparece para sostener la monarquía que se derrumba.

Frente a los sistemas ideológicos coetáneos y rivales, el postulado de los obispos es conservador, pero en él aparecen enuncia-

dos los elementos del futuro que le permitirán sobrevivir durante tantos siglos. La interpretación, una vez más, es dialéctica.

Con maestría, G. Duby analiza el *defasaje,* la discordancia entre las representaciones mentales y las relaciones sociales y la cronología de esta discordancia es la que le permite criticar y desmitificar esta ideología, mostrar su carácter ilusorio y justificador.

Pero como el modelo trifuncional es una estructura perceptible en la larga duración, en la tercera parte Duby realiza la primitiva historia del concepto, entre 1025 y 1225, entre su primer enunciado y el restablecimiento de la monarquía francesa, después de Bouvines. El proceso que lleva, después de un siglo y medio de «eclipse» a que se institucionalice la figura de los tres órdenes, en los primeros Estados Generales de comienzos del siglo XIV. Duby se aventura pues en la diacronía: después del largo olvido en que cae la figura ternaria (también hay causas, también hay razones) ésta resurge hacia fines del siglo XII desacralizada, laicisizada, al servicio de los príncipes laicos, en el círculo del príncipe más importante de la época, Enrique Plantagenet. Pero en esta larga duración la figura ha sufrido cambios sustanciales; bajo el aspecto de lo ternario, se expresa una nueva organización social. Coincide con el primer enunciado en el hecho de ser también ilusoria: caballeros, clérigos y villanos. Mientras que en el primer enunciado los labradores, los *laboratores,* tenían un sitio en el esquema pues era necesario justificar la explotación señorial, en el segundo el sector del trabajo ha desaparecido. Los labradores han sido reemplazados por los «villanos», por los hombres de negocios, por los comerciantes y financistas, colaboradores del príncipe. ¿No se anuncia aquí el drama de la revolución burguesa?

Para terminar, algunas consideraciones sobre la escritura histórica de Georges Duby. El lector de lengua castellana podrá percibir en la traducción, que ha tratado de ser lo más fiel posible al original, la originalidad del estilo. Y esta preocupación por el estilo, que no es nueva en el caso de Duby, no es inocente como no lo eran las ideologías que se analizan en «Los tres órdenes». Se pretende devolver al discurso histórico su vitalidad, su «accesibilidad» diríamos. La historia medieval no es el rincón donde se guardan los trastos viejos. La historia medieval está mucho más

cerca de la historia contemporánea de lo que pensamos; en el fondo toda historia es historia contemporánea. La erudición de Duby, la famosa erudición de los medievistas, está en función de una historia comprehensiva, actual. Y el discurso histórico, el relato histórico, da en los distintos momentos de la diacronía su dimensión futura al mundo medieval. Y la historia, por ese juego de montaje y estilo es también, como muchas veces lo ha señalado el propio Duby, un arte.

Arturo R. FIRPO

En diciembre de 1970 comienzo mi magisterio en París e intento reunir a mi alrededor un grupo de investigadores. Jacques Le Goff me ayuda. El seminario se organiza. En conjunto tomamos la decisión de reflexionar sobre la imagen de la sociedad trifuncional tal como apareció en sus expresiones primitivas. Durante tres años en este equipo, y también en el que dirijo en Aix-en-Provence, las intervenciones y las discusiones giran alrededor de este problema. Los resultados son fecundos. En marzo de 1973, Georges Dumézil acepta que le presentemos nuestras conclusiones en una de las últimas sesiones. He intentado reunir los resultados dispersos de la investigación, darles un orden, completarlos y el resultado es este libro. He tenido cuidado de atribuir a cada uno de sus autores las aportaciones más decisivas. Pero no he podido nombrar a todos los que, tal vez con una sola frase, han iluminado tal o cual punto de este difuso campo. Ellos podrán reconocer lo que esta obra les debe. Creo que, en gran medida, ésta les pertenece.

GEORGES DUBY

Beaurecueil, julio de 1978

CAMPO DE LA INVESTIGACION

«Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el Estado por medio de las armas; otros a alimentarlo y a mantenerlo mediante el ejercicio de la paz. Estos son nuestros tres órdenes o estados generales de Francia, el Clero, la Nobleza y el Tercer Estado.»

Esta proposición es una de las que inaugura el *Tratado de los Ordenes y Simples Dignidades* que Carlos Loyseau, parisino, publicó en 1610; tan pronto como fue conocido se lo juzgó de gran utilidad, reeditándose constantemente durante el siglo XVII. Con aquellas palabras se define el orden social, es decir, el orden político, en resumen, el orden a secas. Tres «estados», tres categorías establecidas, estables, tres divisiones jerarquizadas. Como en la escuela, como en esa sociedad modelo en la que el niño aprende a permanecer sentado, tranquilo, a mantenerse en fila, a obedecer, a clasificarse —la clase: los grandes, los medianos, los pequeños—; el primero, el segundo, el «tercer» estado. O mejor aún, tres «órdenes» —ésta es la palabra que visiblemente prefiere Loyseau—. El más elevado, vuelto hacia el cielo, los otros dos hacia la tierra, dedicados los tres a sostener al Estado (esta vez con mayúsculas), el orden medio encargado de la seguridad, el inferior, de alimentar a los otros. Tres funciones, pues, complementarias. Solidaridad triangular. Triángulo: una base, un vértice y, sobre todo, esta figura ternaria que proporciona misteriosamente el sentimiento de equilibrio.

Cuando Loyseau, más adelante, en la página 53 de la edición de 1636, comienza a hablar de la nobleza, afirma con razón que este cuerpo social es diverso, que en él se superponen hojas, grados, que en él todo se reduce al rango, a la superioridad; que

a menudo sus miembros se enfrentan entre sí para decidir quién será el primero en traspasar el umbral, en asentarse, en dominar a su jefe. Loyseau querría introducir también el orden en esta complejidad. Reparte, pues, en tres compartimentos a estos múltiples grados. ¿Por qué tres? Ninguna tradición, ninguna costumbre, ninguna autoridad imponen en este sitio la tripartición. «*Porque,* dice Loyseau, *la división más perfecta es la que se hace entre las tres especies.*» La más perfecta, de eso se trata. De perfección. Lo importante es, en efecto, descubrir, entre la maraña y los desórdenes del mundo sublunar, los ejes de una construcción armoniosa y racional que responda a los designios del creador.

En efecto, si la triplicidad de los estados, u órdenes generales, constituye el fundamento inquebrantable sobre el cual creía apoyarse la monarquía del Antiguo Régimen, la articulación de las estructuras ternarias en las que se insertan las relaciones sociales está ella misma integrada en estructuras globales, las del universo entero, visible e invisible. Loyseau desarrolla al principio esta idea en detalle. Este prólogo no debe leerse como un golpe efectista. Es esencial. En él se encuentra una justificación.

«*Es muy necesario que exista el orden en todas las cosas, para la conveniencia y la dirección de aquestas.*» Con el fin de que cada «cosa» pertenezca a una categoría y de que todas puedan ser gobernadas. Consideremos la jerarquía de las criaturas, sus tres estratos. En lo más bajo, los seres inanimados: sin duda alguna éstos están clasificados según su grado de perfección. Dominando todo, las «inteligencias celestes», los ángeles: sabemos que están alineados en un orden inmutable. Entre ambos, los animales: Dios los ha subordinado a los hombres. En cuanto a éstos, objeto del *Tratado,* en tanto poseen la libertad de elegir entre el bien y el mal, viven en una estabilidad más precaria; sin embargo, «*no pueden subsistir sin orden*»; es necesario, pues, que sean gobernados. He aquí la idea dominante, la de una «dirección» y, en consecuencia, la de una sumisión necesarias. A los unos se someten los otros. Estos últimos deben obedecer. En este caso, Loyseau recurre a una comparación militar; habla de las «órdenes» que se dan, que se trasmiten del regimiento a la compañía y de ésta a la escuadra y que hay que ejecutar sin vacilar ni murmurar. La disciplina constituye la fuerza de los ejércitos. Cons-

tituye también la fuerza del Estado. Es la que da al mundo su solidez.

La disciplina exige entonces la desigualdad. «*No podemos vivir juntos en igualdad de condiciones, es, pues, necesario que los unos gobiernen y que los otros obedezcan. Los que gobiernan poseen varios órdenes, rangos y grados.*» El orden viene de arriba. Se propaga por vía jerárquica. La superposición de los grados asegura su difusión. «*Los señores soberanos gobiernan a todos los de su Estado y mandan a los grandes, los grandes a los mediocres, los mediocres a los pequeños*» (vemos cómo se establece una jerarquía ternaria entre los mismos agentes del poder soberano bajo su única autoridad) «*y los pequeños al pueblo. Y el pueblo que obedece a todos aquellos*» (distingamos en este punto con mucha precisión dónde está la verdadera línea divisoria: entre los más «pequeños» de los que gobiernan y el pueblo todo que, mudo, debe obedecer, entre los suboficiales y la tropa, entre el aparato del Estado y los —buenos o malos— súbditos) «*está aún dividido en varios órdenes y rangos para que, sobre cada uno de ellos haya superiores que den cuenta de todo su orden a los magistrados y los magistrados a los señores soberanos. De esta manera, por medio de la multiplicación de estas divisiones y subdivisiones, se construye a partir de varios órdenes un orden general* (y he aquí la inflexión que conduce a las tres funciones) *y de varios estados, un Estado bien gobernado, en el que reinan la buena armonía, la consonancia y una correspondencia de relaciones del más bajo al más alto; es así como, finalmente, gracias al orden, un orden innumerable produce la unidad*».

Según esta teoría el orden descansa en una pluralidad de órdenes, en un encadenamiento de relaciones binarias: algunos dan órdenes a otros que las ejecutan o trasmiten. A esta propuesta inicial se suma otra menos evidente: que esta cadena tiende irresistiblemente hacia la figura ternaria, que sobre sus innumerables eslabones se adhieren las tres funciones, es decir, los tres «órdenes». ¿Por qué? ¿Cómo? En realidad de manera misteriosa, en todo caso inexplicada. ¿Inexplicable? En este momento se abre una brecha en la articulación del discurso. Loyseau, siempre tan amante de las demostraciones, no intenta demostrar la necesidad de este agregado. Comprueba, simplemente: unos, dice, están particularmente consagrados a tal oficio, otros

a otro, aquellos a otro diferente. La trifuncionalidad es evidente. Pertenece al orden de las cosas.

Loyseau siente, sin embargo, que convendría apuntalar con un argumento suplementario el postulado sobre el cual se construye todo el *Tratado.* Al final del prólogo, agrega, pues, un texto latino, extraído del *Decreto* de Graciano, «*el último canon de la distinción ochenta y nueve*». No sospecha, o al menos no aparenta sospechar, que este texto, en el momento en que escribe, tiene ya más de mil años. Se trata del preámbulo de una carta dirigida en agosto del 595 por el Papa Gregorio Magno a los obispos del reino de Chilperic, eñ la que los invita a reconocer la primacía del obispo de Arles en materia de disciplina eclesiástica.[1] «*La Providencia estableció grados* (gradus) *diversos y órdenes* (ordines) *diferentes con el fin de que, si los inferiores* (minores) *manifiestan consideración* (reverentia) *hacia los superiores* (potiores) *y si los superiores gratifican con amor* (dilectio) *a los inferiores, se logre la verdadera concordia* (concordia) *y conjunción* (contextio: la palabra evoca muy concretamente un tejido, una trama) *a partir de la diversidad. La comunidad* (universitas) *no podría, en efecto, subsistir de ninguna manera si el orden global* (magnus ordo) *no la preservara de la disparidad* (differentia). *Que la creación no puede ser gobernada en la igualdad nos lo muestra el ejemplo de las milicias celestes: existen ángeles y arcángeles que evidentemente no son iguales, que se diferencian unos de otros en poder* (potestas) *y en orden* (ordo).» Todo está aquí. Por cierto, ninguna explicación de la trifuncionalidad. Pero encontramos, al menos, una justificación. Porque existe una relación de homología entre el cielo y la tierra. La ordenación de la sociedad humana refleja necesariamente la de una sociedad más perfecta; aquélla reproduce imperfectamente las jerarquías, las desigualdades que mantienen ordenada la sociedad de los ángeles.

*

Es natural que se cite el *Tratado de los Ordenes* al comienzo de un ensayo sobre el modelo trifuncional. La sorpresa será

1. *Ep.* 54, *PL* 77, 785-87.

mayor cuando, en el mismo texto, encontremos la proposición siguiente: sólo existen «*tres caminos para los jóvenes, el del clérigo, el del campesino, el del soldado... El trabajo de la tierra porque, al poner al hombre en contacto permanente con la naturaleza y su creador, le inculca las virtudes de resistencia, paciencia y perseverancia en el esfuerzo, las cuales le llevan naturalmente a poseer el heroísmo necesario en el campo de batalla*». Tres «estados» (se menciona la palabra), tres funciones (las mismas: servir a Dios, conservar al Estado por medio de las armas, extraer el alimento de la tierra), que están igualmente jerarquizadas. Sin embargo, la formulación no es exactamente idéntica. Una precisión —cuando Loyseau menciona «los unos y los otros» hace referencia a «hombres», es decir, a hombres adultos; lo femenino no es tenido en cuenta por tales clasificaciones— y dos diferencias. En este caso no existen «órdenes», «caminos», «vías» y vocaciones que puedan elegirse aunque éstas constituyan numerosos grados, ya que el mismo individuo podía, debía seguir la tercera vía, luego la otra y por último la primera y asumiendo alternativamente, a lo largo de su vida las tres misiones, debía «elevarse» de esta manera progresivamente de la tierra hacia el cielo, de la «naturaleza» hacia su creador. Los grados, pues, de una perfección, de una «purificación» progresivas. Una jerarquía de virtudes: este discurso es menos político que moral; lo que propone en realidad es una áscesis. Por otra parte, estos tres «caminos» no son los únicos. Son simplemente los buenos. De los demás, este discurso maniqueo no dice una sola palabra. Porque los condena. Maldice, rechaza y reduce a la nada toda una parte de lo social. Proclama que los únicos que no se desvían del camino, los únicos que responden al llamado de Dios son el sacerdote, el guerrero, el campesino. Y es en este punto en que concuerdan estrechamente la proposición de Loyseau y esta otra mucho menos antigua: la podemos leer en una obra editada en París en 1951: *Nuestro buen oficio de soldado, seguido de un Ensayo sobre el retrato moral del jefe*, de De Torquat.

*

Se trata, pues, de una imagen de la sociedad perfecta muy

parecida a la que proyectan dos frases latinas que se hacen eco, dos frases latinas que se pueden traducir así:

1. «*Triple es, pues, la casa de Dios que creemos una: en este mundo unos oran* (orant), *otros combaten* (pugnant) *y otros además trabajan* (laborant); *estos tres están juntos y no toleran estar desunidos; de manera tal que sobre la función* (officium) *de uno descansan las obras* (opera) *de los otros dos, todos a su turno ayudando a todos.*»

2. «*Demostró que desde sus orígenes el género humano estaba dividido en tres, entre los oradores* (oratoribus) *los labradores* (agricultoribus) *y los guerreros* (pugnatoribus); *proporcionó la prueba evidente de que cada uno es para el otro objeto de una solicitud recíproca.*»

Tres funciones pues; las mismas, y aparentemente conjugadas. Pero esta vez la proclama surge del fondo de los tiempos; fue lanzada seiscientos años antes de Loyseau, novecientos cincuenta antes de De Torquat, en la segunda década del siglo XI, por Adalberón, obispo de Laon y por Gerardo, obispo de Cambray.

*

Mi propósito, al yuxtaponer estos textos, es mostrar cómo perdura en Francia durante un milenio una imagen del orden social. La figura triangular sobre la cual se erigió el sueño de una sociedad una y trina como la divinidad que la había creado y que debía juzgarla, en el seno de la cual los intercambios de mutuos servicios reducen a la unanimidad la diversidad de los actos humanos, no se diferencia, en efecto, de la figura triangular que, bajo el reinado de Enrique IV, sirvió para fundamentar en una simbólica, que los primeros progresos de las ciencias humanas no tardarían en cuestionar, la teoría de la servidumbre del pueblo sujeto al yugo de la monarquía absoluta; a esta misma figura triangular, en nuestra época, en sectores que por cierto están en vías de retracción, pero que conservan algún resto de vida, se le adhiere la nostalgia de una humanidad regenerada, purgada finalmente de la doble purulencia, blanca y roja, que segrega la gran ciudad y que se verá liberada a la vez del capitalismo y de la clase obrera. Treinta, cuarenta generaciones suce-

sivas han imaginado la perfección social bajo la forma de la trifuncionalidad. Esta representación mental ha sabido resistir todas las presiones de la historia. Es una estructura.

Estructura encajada en otra más profunda, más amplia y envolvente, en el sistema igualmente trifuncional que los trabajos de Georges Dumézil situaron admirablemente entre las formas de pensamiento de los pueblos indoeuropeos. La relación entre las tres funciones presentes en los innumerables textos pacientemente recogidos desde el Indo hasta Islandia e Irlanda, la primera que enuncia, en nombre del cielo, la regla, la ley, lo que restablece el orden; la segunda, brutal, vehemente, que obliga a obedecer; por último la tercera función de fecundidad, de salud, de abundancia, de placer, que puede lograrse gracias a los «ejercicios de la paz» de los que habla Charles Loyseau y por otro lado, los tres «órdenes» del mismo Loyseau, los tres «caminos» de De Torquat, los clérigos, los guerreros y los campesinos del obispo de Cambray y del de Laon, es evidente. Tener en cuenta semejante evidencia sólo sirve para delimitar mejor la investigación cuyos resultados se exponen en este libro.

En la confluencia del pensamiento y del lenguaje existe, estrechamente ligada a las estructuras de un lenguaje, (digo bien de un lenguaje, fueron los lingüistas quienes descubrieron en el seno de un discurso escrito el triángulo de las funciones y debemos reconocer que no es fácil detectar semejante figura ternaria entre los modos de expresión simbólica que no recurren a las palabras), una forma, una manera de pensar, de decir el mundo, un cierto modo de decir la acción del hombre sobre el mundo —es ésta justamente la trifuncionalidad de la que nos habla Georges Dumézil— tres constelaciones de virtudes de las que están dotados los dioses y los héroes. Este instrumento de clasificación se emplea naturalmente cuando se trata de celebrar a tal jefe guerrero, a tal soberano, a tal amante, recurriendo ya no a los ritos sino al panegírico. Con este rodeo el modelo trifuncional se transfiere comúnmente del cielo a la tierra, del sueño a la vigilia: sirve para dar forma al elogio de un individuo; sus huellas se encuentran en numerosas biografías, reales o ficticias. Por el contrario, es absolutamente excepcional que se proyecte explícitamente este esquema sobre el cuerpo social. La «ideología tripartita», a la cual Georges Dumézil siempre ha considerado como «un

ideal y, al mismo tiempo, un medio de analizar, de interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres»,[2] constituye la armazón de un sistema de valores; la encontramos actuando abiertamente en los dominios del mito, de la epopeya, o de la adulación; pero generalmente permanece latente, informulada y, en verdad, muy pocas veces deriva hacia una formulación de lo que debe ser la sociedad, el orden, es decir, el poder. Todas las frases que he citado respaldan justamente proclamas de este tipo. En ellas la trifuncionalidad sirve como marco de la distribución ideal de los hombres. Refuerza los enunciados normativos, imperativos, que llaman a la acción para transformar, para restaurar, o más que apaciguar, justifican. La trifuncionalidad a la que me refiero está al servicio de una ideología, de una «formación discursiva polémica gracias a la cual una pasión intenta realizar un valor por medio del ejercicio de un poder sobre la sociedad».[3] Esto es precisamente lo que representa un problema: que la imagen de las tres funciones haya sido elegida entre otras imágenes simples, igualmente operatorias. «El espíritu humano elige sin cesar entre sus riquezas latentes. ¿Por qué? ¿Cómo?» El propio Georges Dumézil formula el interrogante.[4] Como historiador lo ampliaré un poco, al formular también estas dos preguntas: ¿dónde? y ¿cuándo?

*

Eludo la primera al limitar el campo de la investigación. Lo he restringido a la región donde fueron enunciadas las distintas proposiciones que acabo de citar: Francia —restringiéndome aún más a la Francia del norte— en la que la configuración política, social, cultural fue durante mucho más tiempo muy diferente de la de las regiones situadas al sur del Poitou, de Berry y de la Borgoña. Me parece, en efecto, que el buen método consiste en observar los sistemas ideológicos, y más particularmente si se intenta fechar las transformaciones que en ellos tuvieron lugar, en el seno de una formación cultural y social homogénea. No me alejaré, pues, fácilmente de esta área. Esta puede parecer, a primera

2. *Mythes et épopées*, tomo I, París, 1968, p. 15.
3. G. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie?* París, 1976.
4. *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, 1977, p. 210.

vista, exigua. No olvidemos que se trata de una zona privilegiada: es una provincia de particular fecundidad literaria en la que la monarquía franca echa raíces. La literatura es la primera que nos revela esta forma, esta manera de clasificar, de clasificarse, de la cual he elegido estudiar su historia inicial; por otra parte, se encuentra estrechamente asociada al concepto de soberanía.

Queda por tratar el problema propiamente histórico, el de la cronología. En el espacio así delimitado, he intentado recoger y fechar todas las huellas de una ideología fundada sobre la trifuncionalidad social. Las huellas escritas. Nuestro único material, medianamente defectuoso. A medida que uno se aleja de las inmediaciones del presente, se descubre que una inmensa parte de lo que ha sido escrito se ha perdido irremediablemente: lo que permanece responde casi exclusivamente a una escritura solemne. Oficial. El historiador sólo interroga residuos y estos escasos vestigios provienen casi todos de monumentos erigidos por el poder; todo lo espontáneo de la vida se le escapa y también todo lo popular; los únicos que se hacen escuchar son los hombres que tuvieron entre sus manos el aparato de lo que Loyseau llama el Estado. Ya que se trata de cronología, no olvidemos, pues, que las escasas fechas que han sido posible establecer (a menudo muy dificultosamente), sólo sitúan emergencias, el momento en el que tal representación mental accede a los niveles más elevados de la expresión escrita y, sobre todo, que las emergencias de las que se han conservado fortuitamente las huellas no son necesariamente las más antiguas. Como podemos observar, el margen de incertidumbre es muy amplio.

Al comienzo pude al menos apoyarme sobre un hecho que parece indudable: en Francia del norte ningún texto recurre a una visión trifuncional de la sociedad antes de aquellos que transmiten las palabras de Adalberón de Laon y de Gerardo de Cambray. Ninguna duda: buscaron minuciosamente Georges Dumézil en persona, luego Jean Batany, Jacques Le Goff, Claude Carozzi y otros. En vano. Nada se pudo extraer del importante conjunto de escritos —y de escritos teóricos— dejados por el renacimiento carolingio. Las dos frases latinas que cité hace un momento, parecen verdaderamente haber estallado en el silencio. En todo caso, con ellas comienza en esta pequeña región del mundo la historia de una representación trifuncional de la sociedad. Pero, si se ha

podido establecer la fecha de la proclamación original, queda aún por construir la cronología de la recepción, de la adhesión, de la difusión del modelo. Todo lo que se ha dicho de la trifuncionalidad en relación con la sociedad medieval es impreciso. Escuchemos, por ejemplo, a Marc Bloch: «Una teoría entonces muy extendida representaba la comunidad humana dividida en tres órdenes».[5] «Entonces»: ¿cuándo? ¿durante la «primera edad feudal», es decir, según el gran medievalista, en los siglos anteriores a la mitad del siglo XI? «Muy extendida» ¿En qué medida? Escuchemos a Jacques Le Goff, que fue el primero en plantear convenientemente los términos del problema: «En las proximidades del año mil, la literatura occidental presenta a la sociedad cristiana según un nuevo esquema que conoció un éxito inmediato».[6] ¿Qué quiere decir «en las proximidades», «nuevo», «inmediato»? Conduciendo la investigación a lo largo de los siglos XI y XII y continuándola hasta el momento en que se multiplican las alusiones a las tres funciones sociales, a los tres órdenes, cuando es indudable que la «teoría» está «muy extendida», que el «esquema» conoce un «éxito inmediato», me gustaría, en la medida de lo posible, abandonar el campo de lo impreciso.

Quisiera sobre todo dar respuesta al interrogante de Georges Dumézil: ¿por qué, cómo se produce esta elección entre ciertas estructuras latentes? Creo que es necesario para esto situar con precisión el interrogante. La figura trifuncional, como lo he señalado, es una forma. Podemos descubrir sus huellas en numerosos textos, aunque no me empeñaré en detectar todas. Para que la imagen trifuncional interese a esta investigación, a este libro del cual es el personaje central, es necesario que funcione en el seno de un sistema ideológico como uno de sus engranajes principales. Esto es lo que ocurre en el discurso de Loyseau. Si queremos captar el porqué, el cómo, es pues, esencial no aislar de su contexto —lo que casi siempre se ha hecho— las frases en las que el tema de las tres funciones sociales aparece formulado. Estas frases deben ser dejadas en su sitio exacto, en el conjunto en el que aparecen articuladas. Se trata de reconstituir semejante conjunto en su globalidad, de examinar en qué circunstancias,

5. *La société féodale*, 2.ª edición, París, 1966, p. 406.
6. *La civilisation de l'Occident médiéval*, París, 1964, p. 319.

frente a qué problemas, a qué proposiciones contradictorias, el sistema ideológico en el que se encuentra encerrada la trifuncionalidad, fue construido para ser proclamado, esgrimido, levantado como un pendón. Pues si es exacto poner en duda que el esquema trifuncional haya sido «construido»,[7] si, como estructura latente, escapa a la historia, los sistemas en los cuales este esquema se incluye pertenecen indudablemente, ellos mismos, a la historia. Ellos se forman y se deforman. Y es observando de cerca su génesis y su dislocación, que podemos tener cierta posibilidad de descubrir porqué y cómo la imagen de la tripartición funcional fue elegida en un momento y en un lugar determinados.

Circunscripto de esta manera, el interrogante desemboca en otra categoría de problemas. El modelo de las tres funciones sociales, este postulado, esta evidencia, cuya existencia no ha sido jamás comprobada, que ha sido evocado sólo en sus relaciones con una cosmología, con una teología y claro está, con una moral que sirve de cimiento a una de esas «formaciones discursivas polémicas» que son las ideologías, colocando pues al servicio de un poder, una imagen simple, ideal, abstracta de la organización social, ¿qué relaciones mantiene este modelo, con lo concreto de las relaciones sociales? La ideología, lo sabemos bien, no es un reflejo de lo vivido, sino un proyecto de acción sobre él. Para que la acción tenga alguna posibilidad de ser eficaz, la disparidad entre la representación imaginaria y las «realidades» de la vida no debe ser demasiado grande. Pero a partir del momento en que el discurso ha sido comprendido se cristalizan nuevas actitudes que modifican la manera que poseen los hombres de percibir la sociedad a la que pertenecen. Observar el sistema en el que se encuentra englobado el esquema de los tres «órdenes», en el momento en que aparece en el reino de Francia, intentar seguirle entre 1025 y 1225 en sus éxitos y en sus infortunios, supone enfrentarse con uno de los problemas centrales que se plantean en la actualidad a las ciencias del hombre, el de las relaciones entre lo material y lo mental en la evolución de las sociedades.

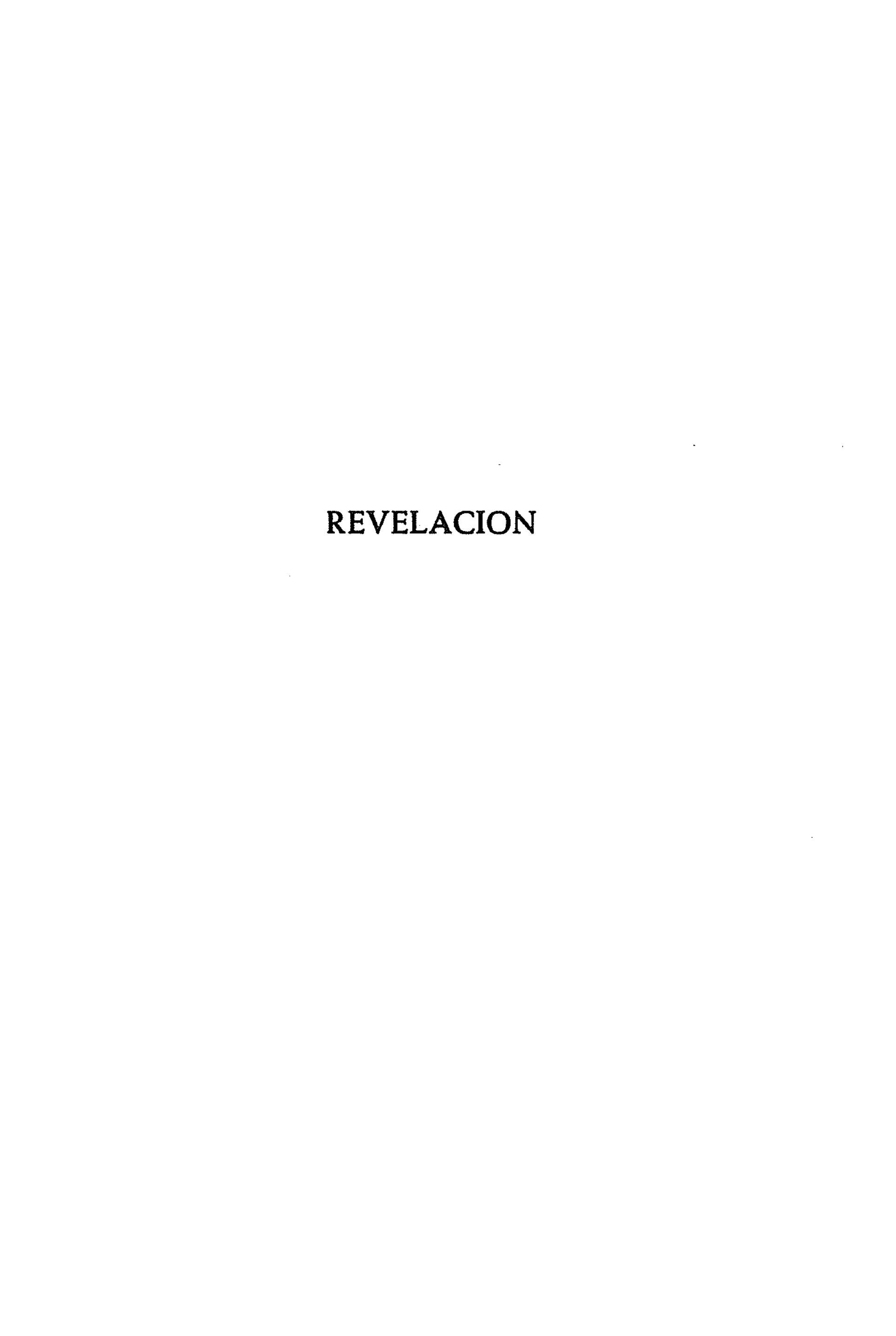
7. D. DUBUISSON, «L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres», *Revue de l'Histoire des Religions,* 1975, p. 61, n. 3. Está en lo cierto cuando afirma, corrigiéndome, que la teoría de los tres órdenes no fue construida, sino simplemente, como dice, «actualizada».

Y enfrentarlo en condiciones que no son del todo malas. Desde luego que elegir por «terreno» esta época remota significa, repito, condenarse a emplear sólo jirones de información, a escuchar sólo a los intelectuales, mucho más alejados de los demás que los intelectuales de nuestra época, por las extravagancias de su vocabulario y de su modo de pensar. Pero al menos, estas fuentes documentales son relativamente limitadas. Es posible abarcarlas de un solo vistazo. Y luego, el que se trate de un tiempo tan remoto nos libera: estamos ya demasiado alejados de las contradicciones del feudalismo como para no poder desmitificar la ideología que intentó reducirlas u ocultarlas.

La dificultad está en otra parte. ¿Cómo confrontar lo imaginario y lo concreto? ¿Cómo disociar el estudio «objetivo» del comportamiento de los hombres del de los sistemas simbólicos que inspiraron su conducta y la justificaron ante sus propios ojos?[8] ¿Puede el historiador despojar completamente las sociedades antiguas de la vestidura ideal con la que se cubrieron? ¿Puede verlas diferentemente de cómo ellas se soñaron, de cómo ellas se pensaron? Interroguémonos, medievalistas. Si nos parece que la «sociedad feudal» está constituida de tres órdenes, ¿no es porque ante todo las dos frases que cité anteriormente nos obsesionan después de haber obsesionado a nuestros maestros? ¿No estamos nosotros mismos sometidos a esta ideología que tengo la presunción de querer desmitificar? En todo caso, ha sido bastante poderosa, hay que decirlo, como para habernos conducido —y digo nos, porque yo estoy implicado— a ciertos errores, como por ejemplo, al hecho de haber adelantado en un siglo y medio la constitución de la caballería en «orden». Sólo por esto, por el papel que tuvo en el desarrollo de la investigación histórica, el modelo trifuncional merece ser examinado de muy cerca y confrontado con todo lo que podemos percibir del mundo que progresivamente lo fue haciendo suyo.

Ya es hora de considerar las palabras que, por la primera vez, entre las «fuentes» provenientes de Francia del norte, enunciaron con claridad este modelo.

8. W. H. SEWELL, «États, Corps et Ordres: Game Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime», *Sozialgeschichte Heute (Festschrift H. Rosenberg),* Göttingen, 1974.



REVELACION

I

PRIMERAS ENUNCIACIONES

Así pues, dos frases: «*En este mundo unos oran, otros combaten, otros además trabajan...*»; «*desde sus orígenes, el género humano estaba dividido en tres, oradores, labradores y guerreros*». Tres tipos de acción: *orare, pugnare, agricolari-laborare*. Dos locutores.

Fueron éstos grandes personalidades. No se han borrado, pues, todas las huellas de su existencia.[1] Adalberón, el más anciano, es también el más célebre por el papel que desempeñó —el del traidor— en la transferencia de la corona de Francia de los carolingios a los capetos. Sobrino del arzobispo de Reims Adalberón, primo hermano de los duques de Lorena, pertenecía a un linaje muy poderoso esparcido por toda la Lotaringia y que acaparó en esta extensa provincia un buen número de dignidades condales y episcopales. Muy alta nobleza: Adalberón se sabía de sangre real, descendiente de los antepasados de Carlomagno. El nombre que llevaba servía en esta estirpe para designar a los jóvenes que llegarían a ser obispos. Era habitual que esperaran en el capítulo catedral de Metz que quedara vacante un puesto episcopal. Este Adalberón fue pues, canónigo de Metz. Parece haber

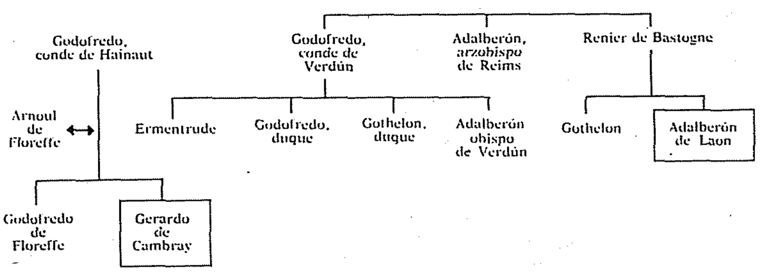
1. R. T. COOLIDGE, «Adalbero, Bishop of Laon», *Studies in Medieval and Renaissance History*, II, 1965; C. CAROZZI, *Le «Carmen ad Rodbertum regem», d'Adalbéron de Laon. Edition, traduction et essai d'explication*, tesis defendida en 1973 en la Universidad de París IV y, desgraciadamente, aún no editada; T. SCHIEFFER, «Ein deutscher Bishof des 11. Jhd, Gerard von Cambrai (1012-1051)», *Deutsches Archiv*, 1937; H. SPROEMBERG, «Gerhardt I, Bishof von Cambrai (1012-1051)», *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*, Berlín, 1971.

completado su formación intelectual en Reims, cerca de su tío, arzobispo de aquella ciudad y gran prelado de la familia. Muy pronto, en todo caso, Lotario, rey carolingio de la Francia occidental, le hizo su canciller, instalándolo en 977 en la sede de Laon.

Gerardo provenía del mismo origen. Además, alianzas recientes habían estrechado los lazos de su linaje con el de Adalberón: éste era primo hermano de su madre.[2] Gerardo hizo sus estudios también en Reims. Siguió su carrera no en el reino del Oeste, sino en el del Este. En la capilla de Aquisgrán, se sumó al grupo de eclesiásticos de alta alcurnia que servía al emperador Enrique II. Este soberano, apoyándose en los primos de Adalberón, se esforzaba en restaurar el poder de los reyes de Germania en Lotaringia. En 1012, el rey Enrique confió, incluso antes de la muerte del obispo de Cambray, adelantándose al conde de Flandes que quería colocar allí a uno de sus parientes, en esta pequeña ciudad ribereña del reino de Francia, la función de obispo, la cual tenía adjunta desde hacía cinco años la de conde, a Gerardo, muy joven, pero muy seguro de sí mismo.

Los dos hombres, que según sabemos fueron los primeros en utilizar el tema de la trifuncionalidad social, eran pues primos cercanos. Ambos se habían formado en Reims. En esta ciudad metropolitana, cerca del arzobispo, de quien eran ambos sufragáneos, se encontraban con frecuencia: discurrían juntos, al me-

2. He aquí, según M. Bur, *La formation du Comté de Champagne. Vers 950, vers 1050,* Nancy, 1977, pp. 128 y 204, las afinidades entre Gerardo y Adalberón.



Sobre esta genealogía: Hlawitschka, *Die Anfänge des Hauses Habsburg-Lothringen Genealogische Untersuchzngen zur Geschichte Lothringens und des Reiches im 9., 10 und 11. Jhd.*, Sarrebrunck, 1969.

nos uno frente al otro. Miembros de la aristocracia lotaringia, de la cual se servían el rey de Alemania y el de Francia en sus enfrentamientos, Adalberón y Gerardo estaban comprometidos en las sinuosidades de una misma política. Desempeñaban el mismo oficio. Y si ambos hablaron de las tres funciones es porque ante todo, uno y otro eran obispos.

*

En los albores del siglo XI, un obispo posee su sede, su cátedra (*cathedra*) en medio de los vestigios de una ciudad romana. Su poder se extiende desde la ciudad hasta las fronteras de la *civitas,* hasta aquellos límites trazados en el Bajo Imperio que aún sobreviven, separando las diócesis unas de otras. En el interior de cada uno de estos territorios, el obispo es el pastor, el responsable del rebaño. El verdadero Dios le ha confiado sus fieles. Por el bien de todo el pueblo, el obispo dirige la celebración de los misterios. Sus manos distribuyen lo sagrado. Dos siglos antes, salvo accidente, se lo hubiera considerado santo; su acción se hubiera continuado después de su muerte, apareciendo en sueños, predicando, advirtiendo, castigando; desde su tumba, hubiera esparcido maldiciones o favores. En el año mil, la situación ha cambiado. Pero todavía es necesario que el obispo sea un noble, que lleve en su sangre el carisma que predestina las funciones de intercesor. Si los obispos de Metz y de Reims se llaman todos Adalberón y son todos vástagos de la casa de Ardenas, es más una cuestión de magia que de política familiar: únicamente ciertas estirpes parecen detentar el poder de comunicarse con lo invisible.

Pero aún es necesario que este poder potencial sea actualizado mediante un rito: la unción, la consagración. El obispo es un personaje sagrado, un Cristo, el ungido del Señor; al introducirse en su piel, al penetrar la crisma todo su cuerpo, ha sido impregnado para siempre del poder divino. Puede delegar en otros la función sacerdotal unciéndolos con el aceite consagrado. El obispo los ordena; ordena todos los hombres que, bajo su control, exorcizan los demonios en las aldeas de la diócesis. Nadie que no haya sido instituido por él, puede ofrecer sacrificios, llevar a cabo los gestos rituales, pronunciar las fórmulas propiciatorias.

El obispo engendra al clero (*clerus*). Despliega sobre él la autoridad de un padre. Por filiación espiritual, todas las operaciones sacramentales emanan de sus propias manos.

La consagración le hace depositario de otro don: la *sapientia*, una mirada capaz de atravesar el velo de las apariencias para alcanzar las verdades ocultas. El obispo es el único en detentar las claves de la verdad. Exorbitante privilegio, compensado por el deber que tiene de difundirla. De enseñar a los ignorantes, de reformar a los que se desvían. Por medio de la palabra. El obispo es el poseedor de la palabra. De una cierta palabra. Emplea un lenguaje muy antiguo que la mayor parte de los hombres que lo rodean no comprenden ya, pero en el que, en la Roma imperial al fin convertida, fue traducida la Escritura siete siglos antes. Porque el obispo es el intérprete de la palabra de Dios y porque, en estos parajes, esta palabra es el bello latín del siglo IV, el obispo es el depositario de la cultura clásica. En su residencia, rodeada de ruinas antiguas, se conserva, atacado en todos sus flancos por la barbarie rústica, lo que no ha desaparecido en el año mil de la lengua de los libros, de la lengua regulada, ordenada, del latín puro. La sede episcopal es el centro de un renacimiento permanente de la latinidad. El instrumento de esta función cultural es el laboratorio que flanquea la catedral, la escuela —un reducido equipo de hombres de todas las edades, dedicados a copiar textos, a analizar frases, a imaginar etimologías, y que intercambian sin cesar entre ellos sus conocimientos, trabajan esa preciosa materia prima, ese tesoro, las palabras de las homilías, de los encantamientos, las palabras de Dios.

*

Una sola de estas palabras latinas, el verbo *orare* resume la doble misión episcopal: orar y predicar, que en el fondo significan lo mismo. La unción ha colocado al obispo en la coyuntura precisa entre lo celeste y lo terrestre, entre lo invisible y lo visible. Su palabra se sitúa tanto de un lado como del otro. Para convencer, para obtener una benevolencia. El obispo alega, como se alegaba antaño en la tribuna del foro, y por eso busca en Cicerón las recetas del discurso eficaz. *Orator*, él enuncia alternativamente las palabras que, como ofrendas lanzadas al cielo, deben

provocar recíprocamente la efusión de la gracia y las palabras que darán a conocer en la tierra lo que la *sapientia* descubre. Porque su posición es mediadora, intermediaria, el obispo debe especialmente cooperar en la restauración de la armonía entre los dos mundos, concordancia necesaria que el Demonio, sin cesar, intenta destruir. Ayudado por los clérigos a los que ha ordenado y a los que transmite sus enseñanzas, debe constantemente desbrozar, separar el buen grano de la cizaña, ahuyentar las tinieblas. Iluminando al pueblo, amonestándolo, y para ello, dirigiéndose ante todo directamente al personaje que le está asociado, que es también *prelatus,* designado por Dios en razón de las virtudes de su sangre, colocado por Dios delante de los otros para que los guíe, pero para que los guíe en el dominio de lo terrestre, de lo material, de lo carnal: el feligrés privilegiado del obispo, el primero en recibir sus amonestaciones, es el rey, o bien, el príncipe, el hombre que detenta, «por la gracia de Dios», la *principalis potestas* y que conduce, sustituyendo al rey, la parte del rebaño que no es conducida por el obispo, aquella que, diferenciándose del clero, del *clerus*, es llamada el *populus*, el pueblo.[3] Siguiendo la tradición carolingia, los obispos del siglo XI se sienten en la obligación de presentar ante los ojos de reyes y príncipes un espejo. Como uno de esos espejos en metal pulido que se empleaban en esa época, que reflejaban muy mal los rostros, pero que sin embargo, mostraban sus defectos y ayudaban de esta manera a corregirlos.[4] El discurso episcopal cuando se dirige a los príncipes de la tierra tiene ciertamente este propósito: recordarles sus derechos, sus deberes y lo que está mal en el mundo. Incitarles a actuar, a restablecer el orden. Orden cuyo modelo ha descubierto el obispo en el cielo. Discurso político, el discurso de los obispos invita a reformar las relaciones sociales. Es un proyecto de sociedad. En la tradición carolingia, el episcopado es el productor natural de ideología.

*

3. Sobre la importancia del *princeps,* véase la obra más reciente de K. F. WERNER, «Westfranken-Frankreich unter den Spätkarolingern und frühen Kapetinger (888-1060)», *Handbuch der europäischen Geschichte,* T. SCHIEDER ed., I, Klett, 1977.
4. J. BATANY, *Approches du Roman de la Rose,* París, 1973.

Los obispos Adalberón y Gerardo eran ambos carolingios, los más carolingios de todos, por el origen de su estirpe. Pero también porque la provincia eclesiástica de Reims, a la cual sus dos diócesis pertenecían, constituía el corazón de la *Francia,* de la región de los francos. El arzobispo de Reims, Remigio, había bautizado a Clovis. Sus sucesores seguían reivindicando el monopolio de consagrar al rey de los francos occidentales.[5] Un siglo y medio antes, en el momento en que la dignidad imperial se deslizaba irresistiblemente hacia el Este, hacia Aquisgrán y hacia Roma, el arzobispo Hincmar de Reims había almacenado los mejores frutos del renacimiento carolingio entre Reims y Compiègne, entre París y Laon (el «Mont Loon» de los cantares de gesta, la última guardia de Carlos, hijo del último soberano carolingio a quien el arzobispo de Reims Adalberón había, en 978, privado de sus derechos, designando en la elección real al usurpador Hugo Capeto y a quien el obispo de Laon, nuestro Adalberón, había traicionado). De esta provincia madre, Metz sólo ocupaba los linderos: era el extremo expuesto al salvajismo austríaco. Pero la política de los otros reyes francos, los del este, los de Germania, mediante el establecimiento de clérigos de Lorena en los obispados de Reims, de Cambray, de Laon, había intentado precisamente reconquistarla, recuperar para sí esta reserva de cultura. Observamos tanto en las catedrales de Cambray y Laon como en la de Reims las reservas de las formas políticas francas. En sus depósitos de libros se conservaba viva, más que en otros sitios, la memoria de estas formas, expresada en el latín de los retóricos. Era tarea de los obispos de estas ciudades mantener este recuerdo, inspirarse en él para colaborar, mediante sus arengas, con el buen gobierno de los reinos.

La ciudad de Laon dependía del reino del oeste. La de Cambray, del reino de Lorena, fundida con el de Germania de los francos occidentales, es decir, el reino de Francia; reino de los francos orientales, es decir, el imperio —dos Estados separados por el Escalda y el Mosa, cuyos soberanos que eran primos, ambos herederos de Carlomagno, iguales en prestigio, aparecían ante los escritores de principios del siglo XI como los dos pilares de la cristiandad, llamados a amarse con una amistad fraternal, a reen-

5. P. E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16, Jhd,* 2.ª ed., 1960.

contrarse periódicamente en la frontera para considerar en conjunto los problemas comunes a todo el pueblo de Dios. En 1937, T. Schieffer presentó a Gerardo de Cambray como un obispo alemán: la pasión política arrastró a este excelente erudito más allá de lo razonable: Gerardo era lorenés y no alemán. Hablaba en romance y no en teutón. Es cierto que había vivido en la capilla del rey de Germania, era su súbdito; en 1015 se dedicó a convencer al conde de Namur y al conde de Hainant, sus primos, para que reconocieran la autoridad del nuevo duque de la Baja Lorena, primo suyo; su principal adversario era sin duda el conde de Flandes. Es cierto que la ciudad de Cambray pertenecía al imperio. Pero a esta ciudad se encontraba incorporada la antigua ciudad de Arras, que pertenecía al reino de Francia. Por esta razón Gerardo fue, es el cronista Sigebert de Gembloux quien lo dice, el único de los *Lotharienses* que dependió de la *parrochia francorum*. Estaba de este modo igualmente vinculado al rey de Francia. Por este hecho y por su cultura sus inclinaciones se dirigían hacia la *Francia*. Cuando el Capeto invitó a los prelados de su reino a reunirse alrededor de su persona, Gerardo acudió rápidamente. Se lo encuentra en Laon, en la Pascua de 1018, en compañía del rey Roberto el Piadoso y, claro está, del obispo Adalberón. En 1023 participaba de la gran asamblea de Compiègne convocada por Roberto para reformar la Iglesia, es decir, el mundo. Titular en realidad de dos sedes episcopales de las cuales una era real, Gerardo de Cambray-Arras pertenecía —no tan estrechamente sin duda como Adalberón de Laon— al círculo de los obispos que gravitaban alrededor del rey capeto y que se alternaban en sus funciones de «oradores», dirigiéndole un discurso moral ininterrumpido, o mas bien dialogando con él.

Pues el rey del año mil tenía algo en común con los obispos: él también recibía la unción. Desde mediados del siglo VIII, el cuerpo del rey de Francia era impregnado con el aceite santo, y su espíritu recibía, por lo tanto, la *sapientia*. Ocupaba un sitio entre los sabios, que misteriosamente conocían las intenciones divinas, entre los *oratores*. Adalberón dice claramente a Roberto: «*La capacidad* (facultas) *del* orator *es dada al rey*,[6] recordándole que él debe, a semejanza de los obispos, inquirir, apartar a aque-

6. *Carmen*, v. 366 (hago referencia a la edición, en prensa, preparada por C. Carozzi).

la gloria de los obispos difuntos. La obra no está fechada y no conservamos, como en el caso del poema de Adalberón, la redacción primitiva. Ha llegado hasta nosotros transformada, fragmentada y reanudada por un continuador. Partiendo de las ingeniosas observaciones críticas de E. Van Mingrot,[10] podemos suponer que el fragmento del libro III que contiene el enunciado de la tripartición social, pertenece a esta primera redacción, es decir, que un canónigo de la catedral, muy cercano a Gerardo, lo escribió no como se creía hasta ahora en 1044, sino cuanto más tarde en los primeros meses de 1025.[11] Esta rectificación cronológica es importante: muestra ante todo que Gerardo controló muy de cerca un relato consagrado por entero a celebrar sus méritos, que el escriba no deformó en todo caso su pensamiento, y que en consecuencia, fue él sin duda, quien empleó el tema de las tres funciones como base de una definición del orden social. Por otra parte, muestra que este discurso fue pronunciado no en 1036 como se creía, sino en 1024. Antes pues de que Adalberón haya acometido la empresa de componer su poema.

1024-1031: el intervalo cronológico se extiende apenas un poco. He hablado de dos frases: en realidad no constituyen más que una. Al unísono, Adalberón y Gerardo hicieron mención del postulado de la trifuncionalidad social. La única diferencia entre ambos está en el tono. Gerardo era un hombre joven, activo, que perseguía a los herejes, un orador de asambleas, que delegó en otros la preocupación de registrar sus palabras. Mientras que, por el contrario, Adalberón, obispo desde hacía más de medio siglo, era un anciano canoso que escribía personalmente con esmero.

Pero el canónigo que escribió la *Gesta de los obispos de Cambray* también lo hizo con esmero. Al igual que su patrón el obispo, al igual que Adalberón, se sometió respetuosamente a las reglas de la retórica. Escribía con la mirada fija en los *auctores*, las «autoridades», teniendo cuidado de no alejarse de estos modelos de perfecta redacción y argumentación, heredados de los tiempos antiguos, de la época de oro de la latinidad cristiana. Las

10. «Kritisch onderzoek omtrent de datering Gesta episcoporum cameracensium», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* 1975.

11. G. Duby, «Gérard de Cambrai, la paix et les trois fonctions sociales. 1024», *Compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1976.

palabras que evocan la trifuncionalidad se insertan, recordémoslo, en obras cuidadas, refinadas, en obras de arte exhibidas con precaución ante un pequeño círculo de expertos, escritas para deleite de los conocedores, los camaradas del autor, sus antiguos condiscípulos, sus rivales. El escritor —Adalberón, el canónigo desconocido de Cambray, Gerardo que dirigía su mano— buscaba deslumbrar, superar a los otros mediante el refinamiento de la construcción literaria. Sabía que sería ante todo aplaudido por su virtuosismo. Estos escritos, este poema, este relato histórico son ejercicios escolares —y todos estos intelectuales, incluso el obispo de Laon a pesar de su avanzada edad, son escolares. Se trataba de introducir con soltura, en los ritmos sofisticados de la prosa y el verso, una serie de referencias a los libros que todos los iniciados habían leído y que todos recordaban, introducir, además, el juego, el placer del texto que consistía en identificar al pasar estas citas, encadenadas de una manera nueva y más sutil. En un punto preciso de estas dos obras refinadas, surge el enunciado del principio trifuncional. Es necesario, repito, no sacarlo de este marco, tener cuidado de no alterar el conjunto de palabras que lo circundan y que establecen con él una consonancia necesaria e iluminadora. Sólo la estructura de un sistema puede explicar, en efecto, que en esa época y en ese lugar, haya surgido el tema de las tres funciones.

II

GERARDO DE CAMBRAY Y LA PAZ

El texto que procede de Gerardo de Cambray, es sin lugar a dudas, el más antiguo de los dos. Consideraré pues, para comenzar el análisis del sistema, la versión inicial de las *Gesta episcoporum cameracensium* que el obispo, en 1024, desconcertado ante la muerte de su protector, el emperador Enrique II, mandó escribir, a la vez para apuntalar su prestigio personal —Gerardo aparece descrito como un prelado ejemplar— y para defender los derechos de su iglesia. Con tal fin, recurre al pasado para suministrar las pruebas de una posesión legítima, afirma ciertos principios, forja un arma doctrinal, para estar bien situado en el momento en que se produzcan posibles impugnaciones. La obra narra al comienzo, las acciones de los primeros obispos de Cambray; enumera luego las posesiones de la catedral y los monasterios de la diócesis; por último, en el libro III, celebra la manera en que Gerardo, durante los doce primeros años de su episcopado, representó su papel. Es aquí donde se encuentra el elogio propiamente dicho, el alegato *pro domo,* y en este alegato la fracesita. Desmenuzar este libro III, descubrir su arquitectura: he aquí lo que conviene hacer ante todo.

La tarea es difícil, puesto que el texto fue triturado, desarticulado, completado en 1054, después de la muerte del héroe. Estas modificaciones complican aún más la cronología de los hechos relatados, que originariamente no era lineal. El primer redactor había elegido, en efecto, para hacer resplandecer aún más la gloria de su señor, entrelazar los acontecimientos de manera tal de hacer más evidente la doctrina que inspiraba los actos de Gerardo.

La acción que se exalta en las *Gesta* tiene otros protagonistas. Gerardo enfrenta a los dos soberanos de los que depende el doble obispado de Cambray-Arras, al emperador y al rey de Francia; enfrenta a sus cófrades, los co-obispos de la provincia de Reims, al *princeps,* vecino y rival suyo, el conde de Flandes; enfrenta finalmente a un último actor, al «pueblo». Gerardo tiene evidentemente el papel protagónico en el teatro pomposo en el que quiere que sus gestos sean magníficamente representados. Por esto habla, señala lo que es verdadero, lo que es justo, lo que procede de lo alto, lucha con las palabras, sin tregua, extrae de su memoria y de la biblioteca episcopal frases, versículos de la Escritura o de los Padres; nunca presenta un argumento que no concuerde «*con los decretos del Evangelio, o de los apóstoles, o de los cánones, o de los papas*»[1] y se preocupa especialmente, dice, de acumular las referencias escriturarias o patrísticas, «*con el fin de que nadie impúnemente nos acuse de no presentar suficientes palabras evangélicas*». Por esto habla permanentemente de la paz.

En el género literario particular que constituyen las *Gesta* de obispos, éste era, en efecto, el tema central. Era conveniente mostrar a los prelados esforzándose, uno tras otro, por alcanzar la paz pública, como señores inspirando temor, como pastores inspirando amor; que se los viera colaborar estrechamente con el poder real, sumando a la fuerza del rey los méritos complementarios del sacerdocio, para que definitivamente se instaurara la «justicia».[2] Esta es sin duda la intención de las *Gesta episcoporum cameracensium*: celebrar el aspecto «pacificador» del obispo Gerardo. Y esto especialmente por tres razones. La primera, general: desear la paz significa desear el orden, el bien, significa adherir a las intenciones divinas: ¿la ciudad perfecta, la Jerusalén celeste, no es acaso llamada *visio pacis,* espectáculo de paz? Mediante el logro de la paz la humanidad prepara su próximo retorno al paraíso recobrado. Pero también porque en 1024, en el momento en que el canónigo de Cambray, dócil, erige, siguiendo las órdenes del prelado, este monumento de prestigio, la paz es la gran preocupación de la cristiandad: desde hace meses, Enrique II y Roberto el Piadoso, se dedican conjuntamente a restau-

1. *Gesta* III, 52, MGH, 486.
2. O. KOHLER, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10, 11, 12. Jhd,* Berlín, 1935.

rarla y sólo se habla de ella en las asambleas, donde rivalizan entre sí todos los viejos y jóvenes obispos de la *Francia*. Por último, porque en nombre de la paz, Gerardo se obstina en sacar una astilla de su cuerpo, acabar con un pequeño problema, directo, concreto, mezquino, que le irrita, que le impide concentrar su mirada en las cosas del espíritu, y escrutar los mensajes de lo invisible: en nombre de la paz Gerardo confía sujetar a un hombre que le disputa, día tras día, en su ciudad y hasta en las puertas del palacio episcopal, el poder: Gualterio de Lens, el castellano.

En Cambray, el obispo detenta, desde 1007, por concesión imperial, el poder condal. Es decir, que es dueño de ejercer todas las prerrogativas reales, llamar a las armas, juzgar, recaudar los impuestos de la corona. Pero en Cambray se erige un castillo. Este castillo, como todos aquéllos que estaban esparcidos en el reino de Francia, representa el símbolo de la suprema autoridad temporal de la *potestas*, del derecho de reprimir y de apropiarse por la fuerza. La imagen misma de una justicia dura, violenta, salvaje, eficaz. En este castillo se refugia una banda de guerreros rapaces, de *milites*, de caballeros, cuyo jefe es Gualterio, guardián de la fortaleza. Al igual que todos los castellanos de su época, intenta beneficiarse con la función que ejerce. Balduino, conde de Flandes, está detrás de él, sosteniéndolo. Este conde es el rival natural de todos los condes vecinos, y particularmente del conde de Cambray, el obispo Gerardo; la ciudad de Arras pertenece a su *regnum;* tiene ya bajo su absoluto control el obispado de Thérouanne; quisiera dominar también el de Arras, unido entonces al de Cambray; sueña sobre todo, incitado de vez en cuando por el Capeto, con extender su principado más allá de la frontera, a Lorena, es decir, a la región de Cambray. Gualterio es uno de los peones que él maneja en esta avanzada. Sus ambiciones emponzoñan, en el interior de la ciudad episcopal, el conflicto entonces clásico entre poder eclesiástico —que es el que habla, el que escribe y del que proviene todo lo que sabemos los historiadores sobre este tipo de asuntos— y poder laico, entre el obispo y el hombre al que el obispo denuncia como «tirano», el opresor del pueblo, puesto que le disputa el poder señorial. Discordia trivial, permanente. Podríamos preguntarnos si las *Gesta* no fueron en gran medida escritas en función de ella. En todo

caso sus peripecias resuenan en todo el conjunto del relato. El debate se había abierto en efecto mucho antes del advenimiento de Gerardo, en la octava década del siglo X —en el preciso momento en que por todas partes, en la región de Macón, en Poitou, en la Isla de Francia, los señores de los castillos comienzan a tejer alrededor de la fortaleza una red de coacciones lucrativas, un sistema de explotación del campesinado. Apenas elegido, el nuevo obispo se enfrenta con su violencia. Durante la agonía de su antecesor, el castellano Gualterio había invadido la residencia del obispo y luego perturbado sus funerales; no retrocede: las *Gesta* cuentan que junto con sus caballeros, sus secuaces, incendió los suburbios de la ciudad. Gualterio el maléfico, el agente del demonio, está presente casi en cada página del libro III, a lo largo del cual vemos entrecruzarse dos temas: el tema de la tiranía y el tema de la paz.

El elogio tiene pues como meta principal, mostrar cómo el buen obispo, defensor de los pobres, hace frente a la agresión de los malvados. De tres maneras. Ataca primero al conde de Flandes, el cual había atizado el fuego, acogiendo a su hijo que se había rebelado contra él, como lo hacían entonces la mayor parte de los presuntos herederos una vez salidos de la adolescencia, impacientes por disponer libremente de los recursos del señorío, azuzados por los camaradas de su misma edad, igualmente frustrados y ávidos. En segundo lugar, concluye con el adversario acuerdos y pactos particulares. Las *Gesta* registran minuciosamente lo estipulado y por esta razón constituyen una especie de legajo de documentos susceptibles de ser presentados más tarde, eventualmente, ante una asamblea de árbitros. Pactos sobre el servicio de armas, sobre el reparto de los beneficios de la justicia, que garantizan, según la usanza en boga, la entrega de rehenes, la prestación de juramentos personales. El propósito de tales pactos es el de encerrar a Gualterio en una red de compromisos colectivos capaz de reducir sus aspiraciones de poder. Se confía sujetarlo también mediante el juramento de fidelidad: jurando sobre las reliquias debe comprometerse a servir a Gerardo como, según la costumbre, los «caballeros de Lorena» sirven a su señor y a su obispo.[3] Es decir, que Gerardo hace de Gualterio su vasallo. Y

3. *Gesta* III, 44, MGH, 482.

esto ocurre en la misma época en que tal tipo de lazos comienzan a ser el fundamento de las relaciones políticas en la aristocracia del reino de Francia. Todo esto aparece no muy bien consolidado y corre el riesgo de modificarse muy rápidamente, a pesar de los castigos que se prometen a los perjuros en el más allá. Todo esto es humillante para el gran personaje que es el obispo de Cambray, primo de duques, pariente y favorito del emperador. Nos falta la tercera respuesta, la más noble, la más gratificante, que es una respuesta ideológica. Gerardo es sagrado. Está impregnado de «sabiduría». Puede oponer lo teórico a lo cotidiano, a los accidentes insignificantes del mundo terrestre, la inmutable regularidad de la ordenación celeste. Su misión consiste en dedicarse, mediante la enseñanza, mediante la palabra, a restaurar una armazón de poderes susceptibles de reducir el desorden grotescamente representado por la indocilidad, la turbulencia y la codicia de Gualterio. Por un lado, las *Gesta* se presentan como una colección de «pruebas» que servirán para procesos futuros. Pero esencialmente, exponen una extensa teoría de la paz. Situemos en el seno de este discurso, en el sitio exacto, la figura trifuncional.

*

El tema de la paz se desarrolla más exhaustivamente que nunca, cuando el relato llega al año 1023. En la mayor parte del libro III, el autor relata esencialmente lo que ocurrió durante los pocos meses —decisivos para la historia de la formación ideológica que intentamos aprehender— previos al momento en que comenzó a escribir. Los artificios de la composición retórica y los trastornos provocados por las modificaciones ulteriores hacen que esta especie de tratado de la buena paz se vea interrumpido por otros desarrollos, dividido, parcelado en cinco fragmentos. Estos son:

1.° Gerardo aparece por primera vez representando el papel de pacificador en el capítulo 24: gracias a sus amonestaciones y porque proclama la verdad y la justicia, evita que dos de su cofrades, el obispo de Noyon y el de Laon, su primo Adalberón, resuelvan por las armas el conflicto que los enfrenta. Este no es nada más que el preludio.

2.º El primer acto se desarrolla en el capítulo 27. La escena se sitúa en Compiègne, en la asamblea reunida el primero de mayo de 1023 por Roberto el Piadoso. Las propias palabras de Gerardo están aquí narradas, reconstituídas: en este discurso comienza a descubrirse el sistema ideológico. Los más grandes personajes del reino entre los que se encuentra Gerardo —aunque a medias, puesto que ese día aparece un tanto como el representante del emperador— han ido allí para deliberar sobre una reforma de la sociedad cristiana, y en consecuencia, de la paz. Dos de los *co-episcopi* del obispo de Cambray proponen una fórmula, la paz de Dios, que Gerardo condena, enunciando entonces una contrapropuesta en la que se esboza su proyecto general.

3.º El tema de la paz reaparece en el capítulo 37, después de varios capítulos que muestran al obispo haciendo frente a problemas en apariencia diferentes, pero prosiguiendo en realidad el mismo combate: ha vituperado por otras razones a sus cofrades, los sufragantes de la provincia de Reims, que, según él, se apartan del buen camino, arrastrados por el desorden que poco a poco invade al reino del oeste, mientras que él, el lorenés, permanece en la buena senda. A propósito de un acontecimiento ocurrido algunos meses después de la asamblea de Compiègne, como consecuencia de ésta: en agosto de 1023 Enrique II y Roberto el Piadoso se encontraron en Ivois, sobre el Mosa, en los confines de sus reinos. «*Aquí se estableció una definición* (entendamos por esta palabra la sentencia que cierra un debate) *global de la paz y de la justicia y la reconciliación de una mutua amistad. Igualmente aquí se trató con la mayor diligencia y en profundidad de la paz de la santa iglesia de Dios.*» [4] *Visio pacis*. Pareció que el cielo descendería sobre la tierra y que la confusión y la corrupción retrocederían bruscamente: ambos soberanos, lugartenientes conjuntos de Dios en este mundo, se habían, en efecto, puesto de acuerdo para guiar de nuevo al pueblo cristiano por la senda prevista por el creador. En el corazón mismo de esta disertación sobre el orden público, el canónigo de Cambray y su inspirador, quisieron colocar el ejemplo de una paz justa, instaurada conforme al plan divino por aquellos personajes sagrados, que representan al Padre Eterno por medio del cetro y de la espada: los reyes.

4. *Gesta* III, 37, MGH, 480.

4.º Luego el relato nos habla de la desilusión. Se describe la caída, la retirada ante las fuerzas del mal que en su ofensiva postergan la realización del sueño. Vemos crecer el peligro en todos los niveles. En el más bajo, en Cambray: el castellano Gualterio se desata. En el más alto, en la cristiandad: el emperador muere en julio de 1024 (capítulo 50). El capítulo 51 salta bruscamente al año 1036 debido a una interpolación del continuador; a mi juicio, el segundo discurso de Gerardo estaba situado, en la redacción primitiva, inmediatamente después de la evocación de la nueva oleada de turbulencia. Al igual que el primero, éste va dirigido contra los obispos de la *Francia,* contra las disposiciones que acababan de tomar en 1024.[5] La frase sobre la trifuncionalidad constituye el preámbulo de este discurso en el que se cristaliza la descripción de la ordenación social perfecta.

5.º En el último fragmento se retoma la actualidad, mezquina. Pero esto se produce naturalmente, puesto que el sermón episcopal sobre el tema de la paz justa, destinado al mundo entero, destinado especialmente al rey Roberto de Francia con el cual Gerardo, que aún no ha reconocido al nuevo rey de Germania, Conrado, está en continuos tratos, se dirige también y tal vez ante todo, en Cambray, al castellano Gualterio. Este, en efecto, recibió con agrado las propuestas de los obispos de *Francia,* rechazando de esta manera la posibilidad de hacer justicia por sus propias manos y de perseguir a los bandidos para arrebatarles, por la fuerza de las armas, el producto de sus rapiñas: ¿cómo podía el obispo, su rival, a partir de ese momento, resistirle, lanzar contra él a sus caballeros? Gualterio ve en las instituciones de paz que surgen en Beauvais y en otras partes, una esperanza de inpunidad, una brecha abierta en la línea de defensa de los intereses temporales de la Iglesia. Se le presenta la ocasión, en este mismo año de 1024, de consolidar alrededor de su castillo el pequeño principado autónomo con el que sueña. Emprende la tarea, sostenido por dos aliados: el «pueblo», al cual ha ganado para su causa, tras haber denunciado públicamente al obispo

5. G. DE SMET, *De Paces Dei der bisdommen van het graafschap Vlaanderen (1024-1119). Kritische studie en tekstvitgave,* Tesis, Lovaina, 1956 (inédita); H. PLATELLE, «La violence et ses remèdes en Flandre au XIe siècle», *Sacris Erudiri,* 1971, 101-173; J.-F. LEMARIGNIER, «Paix et réformes monastiques en Frandre et en Normandie autour de l'année 1023. Quelques observations», *Mélanges Yver,* Ruán, 1976.

Gerardo como un obstáculo a la organización política; el conde de Flandes, el *princeps,* que propone convocar una reunión general en la que será declarada, como en las diócesis de la región, la nueva paz. Ante esta ofensiva, Gerardo cede, acuciado tal vez por los jóvenes abades de Saint-Vaast y de Saint-Bertin que tercian entre él y el conde. La asamblea se reunió en las fronteras del condado de Flandes, entre la ciudad de Arras y la de Cambray, cerca de Douai, en una pradera como era habitual, alrededor de los relicarios, de todos los cuerpos santos del país, procedentes de todos los rincones, y que formaban una especie de sacralidad concreta. Una gran participación popular: *máxima turba.* Gerardo asistió. Toma la palabra, acusa a Gualterio de estar al acecho, cual el diablo intentando tentar a san Pedro. Por el contrario, es él, el obispo, quien quiere organizar verdaderamente la paz, la buena. Sin abandonar en absoluto para ello lo que es a sus ojos esencial, ordenando sólo lo que autorizan la ley, los cánones que conoce tan bien y el Evangelio. Finalmente el prelado es quien promulga este reglamento de paz. Poseemos el texto que se conserva en la biblioteca de Douai, folio 91, del manuscrito 856: la «*paz de Dios que se llama vulgarmente "tregua"*» se presenta como una prohibición de agredir y de robar desde la noche del miércoles hasta el lunes por la mañana y durante las épocas de abstinencia y de purificación que preceden a las tres grandes fiestas cristianas, Pascua, Navidad y Pentecostés. En estos períodos ningún hombre que viva en la diócesis o que la atraviese podrá hacer uso de un arma, salvo el rey cuando conduzca sus huestes. A los que transgredan a sabiendas la prohibición el obispo les aplicará penas eclesiásticas: serán excomulgados, encerrados durante siete o treinta años en el *ordo* de los penitentes, aislados del mundo, excluidos, desarmados, condenados a la abstinencia sexual. Este edificio de preceptos y de amenazas, erigido con el propósito de impedir las explosiones de violencia en una sociedad en descomposición, que deja sitio a una acción represiva legítima, la emprendida sólo por el rey y que corona el anatema lanzado contra los heréticos, aparece construido según un plan que proviene de Dios. Su servidor, aquel que ha sido impregnado de su sabiduría por la unción de la consagración, ha tenido en sus manos esta tarea: los auxiliares del obispo, los sacerdotes, son quienes aseguran su defensa pues

tienen la misión expresa de orar *(orare)* los domingos y días de fiesta en nombre de todos aquellos que observan la paz y de maldecir a los infractores. La paz de Douai, que creo poder fechar en 1024, atañe a los *oratores* y al rey. El texto de una carta episcopal muy parecida se encuentra en el manuscrito 67 de la biblioteca de Laon. Este procede de Adalberón, que continuó la vía trazada por su primo Gerardo.

Vemos pues así recompuesta, desembarazada de la confusión de acontecimientos que cubre y, a menudo, desarticula la exposición, la teoría que enuncian las *Gesta* para justificar la sinuosa política del obispo de Cambray frente al castellano Gualterio, para disculparse por su compromiso, por la adhesión que finalmente da, de mala voluntad, al movimiento por la paz de Dios, para explicar por último las disposiciones particulares que acababa de tomar en su carta episcopal, en la que hacía ciertas concesiones para salvar lo principal: una teoría del orden, del poder y de la sociedad. La alusión a la trifuncionalidad social aparece en uno de los fragmentos de este discurso imaginario. Es inútil preguntarse dónde, cuándo y en qué términos Gerardo lo pronunció. Sin embargo, para captar en su totalidad el sistema ideal, enunciado sólo parcialmente en este discurso, es necesario aún analizar otro sermón, otro mensaje emitido por el mismo locutor y que es inseparable del primero. Esta proclama doctrinal no está en el texto que conservamos de las *Gesta*. Pero es probable que haya sido el mismo escritor el que le dio forma, el canónigo que cumplía, al lado de Gerardo, la función de secretario. Conocemos su contenido gracias al manuscrito 582 de la biblioteca de Dijon. Se trata también, en este caso, de una re-escritura. Bajo la forma que ha llegado hasta nosotros, este segundo discurso no es pues menos imaginario que el de las *Gesta*. Tenemos, sin embargo, la certeza de que transcribe el discurso que Gerardo pronunció efectivamente y esta vez sabemos con precisión en dónde y cuándo: en la catedral de Nuestra Señora de Arras, en enero de 1025, ante un puñado de herejes a los que el obispo había venido a juzgar.[6]

El enunciado del sistema ideológico nos llega, pues, dislocado,

6. Sobre este texto véase el reciente trabajo de E. van Mingrot, «Acta synodi Attrebatiensis (1025): Problèmes de critiques de provenance», *Studia Gratiana*, 1976 *(Mélanges G. Fransen)*, pp. 201-230.

repartido en tres fragmentos que se complementan, la arenga de Compiègne, la de Douai y la de Arras. Es necesario analizar muy de cerca una tras otra si queremos comprender cómo y porqué, en 1023-1025, Gerardo de Cambray juzgó conveniente demostrar ante la faz del mundo *«que el género humano desde sus orígenes, está dividido en tres»*.

*

Los lineamientos del sistema aparecen en primer lugar en el alegato por medio del cual Gerardo el primero de mayo de 1023 respondió al obispo de Beauvais, Garin, y al obispo de Soissons, Béraud.[7] Estos, *«en razón de la debilidad* (imbecillitas) *del rey»* y de la virulencia del pecado, viendo el «estado» *(status regni)* quebrantado, trastornados los derechos de cada uno y anulada toda especie de justicia, propusieron, por el bien de la cosa pública, aplicar en la «Francia», es decir, en el norte de Sens y de Auxerre, las fórmulas prescritas poco antes por los obispos de Borgoña. Hicieron la propuesta conjunta de *«que ellos mismos y todos los hombres se vieran obligados bajo juramento a conservar la paz y la justicia»*. Los otros obispos de la «Galia superior» se adhirieron a este punto de vista. Otras fuentes nos informan que al año siguiente, Garin, al menos, hizo que en su diócesis se prestara un juramento colectivo que reproduce casi palabra por palabra el usado por los prelados borgoñones en 1016, en el concilio de Verdun-sur-le-Doubs, en el que participaron el rey Roberto y Béraud de Soissons.[8]

Gerardo se negó y explicó las razones. Ante todo, por miedo al pecado. Según él, el consejo era pernicioso: si se obligaba a todo el mundo a jurar so pena de anatema, se corría el riesgo de que todos se transformasen en perjuros. No olvidemos la gravedad extrema que en la época tenía el juramento, este gesto sacramental, esta especie de desafío lanzado a Dios. Era tan terrible que le estaba prohibido a los personajes imbuidos ya de lo sagrado, a los obispos y a los reyes. Aquellos que, por descuido,

7. *Gesta* III, 27, MGH, 174.
8. BONNAUD-DELEMARE, «Les institutions de paix dans la province ecclésiastique de Reims au XIe siècle». El *Bulletin philologique et historique, années 1955-1956* (1957), publicó, yuxtapuestos, estos dos textos.

violaban su fe eran amenazados con castigos espantosos. Y los hombres que se arriesgaban a prestar juramento, considerándose lo suficientemente fuertes como para no romper jamás su compromiso, cometían ya el pecado de orgullo. Detrás de este miedo al sacrilegio, se oculta otro: el de la conjuración. Miedo que ya habían sentido los carolingios: Carlomagno había prescrito que no se debía jurar nunca, salvo en tres circunstancias: para comprometerse con el rey, para comprometerse con su propio señor, y por último, en una asamblea judicial, para lavar a un amigo de una acusación o para disculparse uno mismo. En su posición de sabio, Gerardo se mostraba en este punto perfectamente respetuoso de la tradición carolingia. El juramento de vasallaje que había exigido al castellano de Cambray entraba dentro de una de estas tres categorías lícitas. Compartía la actitud de todos los eclesiásticos que, como Abbon de Fleury o Burchard de Worms, coleccionaban entonces sentencias antiguas, esforzándose por construir un código y que temían también las conjuraciones, en la época en que en el norte de Francia el pueblo de las ciudades aspiraba a vincularse de esta manera, por medio de un juramento colectivo que unía a los iguales, precisamente para restaurar la paz, el resurgimiento de las viejas asociaciones paganas que habían horrorizado a los consejeros de Carlomagno.

Gerardo no quiere seguir a sus colegas por otra razón: sus propuestas, lejos de conducir a la estabilidad, quebrantarían el *status,* no sólo del «reino», sino también de la «santa iglesia», es decir, de toda la cristiandad. En efecto, providencialmente se han hecho cargo del cuidado de este «estado», dice, «*dos personas gemelas*», asociadas como el alma lo está al cuerpo, como las dos naturalezas lo están en Cristo: la persona sacerdotal y la persona real. «*A aquélla se le ha asignado la tarea de orar* (orare), *a ésta la de combatir* (pugnare).» Aquí están, pues, las dos palabras: los que oran, los que combaten —dos de las tres funciones. Unidas. Gerardo explica: «*Es deber de los reyes reprimir las sediciones mediante su* virtus» (energía que llevan en su sangre, fuerza con la que han sido dotados, cualidad específica de la segunda función según Georges Dumézil), poner fin a las guerras, extender los tratados de paz. A los obispos (que son la fuente del sacerdocio) les corresponden las dos formas de acción comprendidas en el verbo *orare:* amonestar a los reyes «*para que combatan viril-*

mente por la salvación de la patria»; orar «*para que venzan*». La función de los *oradores* consiste en sostener mediante la palabra la acción militar dirigida por el rey. No tienen la función —como lo pretendían los obispos de Beauvais y de Soissons— de ocuparse personalmente de la guerra y de la paz.

En esta primera fase de la enunciación, las funciones están ya presentes, como un elemento de las estructuras del Estado. Pero aún no son más que dos. El texto y el contexto nos permiten, al menos, discernir, quiénes son los hombres encargados legítimamente de estas dos funciones. Cuando Gerardo de Cambray habla de *oratores* y de *pugnatores*, no piensa en todos los clérigos ni en todos los guerreros. Piensa en los obispos y en los reyes.

*

Para reconstituir el conjunto del sistema, creo conveniente pasar de inmediato al sermón de Arras. Este es incomparablemente más extenso; bajo las órdenes de Gerardo, fue ampliado hasta llegar a ser una verdadera suma de auténtica doctrina. En Artois se había constituido una secta que proponía una *justicia,* una regla de vida, que se creía capaz, sin necesidad de recurrir a los sacramentos, de conducir a la salvación. El obispo de Cambray-Arras tuvo noticias de ello. Entre la Navidad y la Epifanía de 1025, durante una *statio* que realizaba como era habitual en su segunda sede, ordenó una investigación, una inquisición. Esta era su tarea: descubrir las desviaciones. Sin recurrir —y de esto se cuida bien— al brazo secular del *princeps,* el conde de Flandes, hace coger un jueves por la noche a los miembros de la secta, que se dejan prender. Su «jefe» ha huido; quedan algunos adeptos que permanecen en prisión tres días. Durante este tiempo, el obispo prescribe el ayuno a los clérigos y a los monjes de la diócesis —no a todos los fieles sino sólo a los servidores de Dios: Gerardo ve con desagrado que todo el mundo ayune, como ve con desagrado que todo el mundo jure. Este ayuno es purificador. Debe ayudar al prelado en su misión de verdad, para que perciba mejor el contenido del dogma católico. El tercer día, un domingo, día luminoso —el relato está lleno de símbolos: los sectarios han sido encarcelados la noche del jueves, en el mismo día de la

semana en que Jesús fue traicionado por Judas; la verdad debe prorrumpir en la mañana del domingo como ocurrió con la resurrección de Cristo— el gran espectáculo se monta ante los ojos del pueblo, en la catedral. Se han dispuesto los testigos de la verdadera fe, el crucifijo, el libro de los Evangelios. El obispo se sienta en el centro, cubierto con todos sus ornamentos; alrededor de él, de pie, los archidiáconos delegados a cargo de la disciplina, y delante de ellos, las dos partes en que se divide netamente la sociedad cristiana: el clero y el pueblo. Se canta un salmo que implora la llegada del Señor. Se inicia entonces lo que se llama un consistorio: los abades, los clérigos, cada uno según el grado de su ordenación, se sientan a ambos lados del obispo; éste presenta ante el pueblo a los acusados en ese momento introducidos y los somete a un interrogatorio. Estos hacen sus deposiciones. ¿De dónde proviene semejante enseñanza? El heresiarca, un italiano, predicaba ante ellos sobre los Evangelios y las Epístolas de los Apóstoles; se basaba sólo en una parte de la Escritura, en el Nuevo Testamento. ¿Qué doctrina profesaban? Consideraban inútiles el bautismo, la penitencia y la eucaristía, todos los sacramentos «*anulando* (de esta manera) *la Iglesia*»; condenan el matrimonio; rechazan toda devoción a los santos, a excepción de los apóstoles y de los mártires. A continuación, una discusión: al obispo que les muestra que todo lo que rechazan se encuentra en el Nuevo Testamento y que en consecuencia su doctrina contradice la ley, responden que no existe en todo caso ninguna contradicción entre la ley y su regla de vida. Muy buena respuesta: estos hombres no se arrodillan, no evitan la controversia; son capaces de explicar con claridad la regla que creen seguir: huir del mundo, dominar el deseo carnal, vivir del trabajo de sus manos, perdonar las ofensas, amarse los unos a los otros dentro de la secta. Para quienes observan esta regla, el bautismo, repiten, no es absolutamente necesario; para quienes no la observan, no es suficiente. El bautismo en efecto no posee nada de sagrado: es ofrecido por hombres de vida reprochable a niños irresponsables, que llegados a adultos, pecarán necesariamente. Después de este intercambio de palabras, el obispo pronuncia su discurso.

El «libelo» que contiene la argumentación, apuntalado con referencias a la Biblia y a los Padres, se difundió ampliamente bajo esta forma segura y dogmática (sin lugar a dudas, el obispo

Adalberón de Laon conocía este texto cuando se puso a escribir su poema). En él, Gerardo tiene cuidado de no llevar el debate con los herejes al terreno de la regla, de la «justicia», así dice, impuesta por ellos mismos. Pues su propósito, lejos de oponerse a la enseñanza evangélica, es ponerla efectivamente en práctica. La secta se considera una sociedad de perfección. ¿En qué se diferencia de aquellos fervorosos grupos, aislados de las deshonras del mundo, que son las comunidades monásticas, de las que nadie ha puesto en duda su ortodoxia? Gerardo hace sólo una alusión a la moral de los herejes. Como conclusión de su arenga: les recuerda que las obras no son suficientes, que es necesario acrecentar la gracia, ese don de Dios, difundido por intermedio de una institución, la Iglesia. Porque, en efecto, ésta es ciertamente la intención del discurso: demostrar que los sacramentos son indispensables.

La desviación —radical, violenta que se afirma en los albores del año mil como uno de los signos, tal vez el más convincente, de aquel tumultuoso vigor que arrastraba a la civilización occidental a una brusca expansión —no consiste en criticar a los clérigos y denunciar su impureza, sino en querer prescindir de ellos. En negar la utilidad del clero. ¿Por qué ciertos hombres, aislándose de los demás, afirmarán detentar el exorbitante privilegio de administrar lo sagrado? ¿Cómo justificar que un pequeño grupo se reserve semejante monopolio, sometiendo de esta manera el resto de la sociedad a su yugo? Este es el problema, revolucionario, que plantea la herejía. Gerardo se dedica a darle una respuesta. Existe, es un hecho, en el seno de la sociedad humana, un límite infranqueable, que aísla a una categoría particular, un «orden» *(ordo)*, dice el obispo, cuyos miembros han sido designados para llevar a cabo, solos, en beneficio de todos los demás, ciertos actos. Esta frontera circunscribe un terreno estrictamente reservado, el del sacerdocio. «*No es lícito que un hombre del mundo asuma el magisterio del sacerdote, cuya función* (officium) *no puede cumplir y cuya disciplina desconoce, no pudiendo enseñar aquello que no sabe.*»[9] Por lo tanto, el «maestro» al que han seguido los sectarios de Arras es un falso maestro. Esta segregación, este monopolio de un oficio litúrgico, de una regla de vida y de un saber

9. PL 142, 1294.

derivan de una operación misteriosa, casi mágica: la unción.[10] Este «signo» de lo sagrado es el que instaura el *ordo* (esto es lo que quiere decir precisamente la palabra *sacramentum* en la boca de Gerardo). Los obispos «ordenan» al clero ungiendo personalmente las manos de los sacerdotes —sus *consortes* que comparten su condición— y mediante este acto ponen a estas manos en condiciones de ofrecer, a su vez, sacrificios. El poder inexplicable del crisma, que una mano trasmite a otras manos, engendra en el interior del orden sacerdotal una jerarquía ineluctable. Este cuerpo representa en sí mismo un orden, dirigido por el episcopado. Como el espíritu que gobierna la carne, los obispos gobiernan la Iglesia.[11]

La Iglesia como tal se define en el punto 16 del discurso, el anteúltimo, que precede a la breve condena de la secta y constituye el desarrollo último que cierra toda la demostración polémica. Los editores de la obra de Gerardo dieron por título a este capítulo: *De los órdenes del gobierno de la Iglesia,*[12] en el que se subraya, con razón, un término clave, la palabra *ordo.* En efecto, el tema que se desarrolla es el del orden —para mayor precisión, el del sistema ideológico que intento reconstituir.

Cuando se refirió al matrimonio, Gerardo había hecho ya mención al orden, a la necesidad de una distinción de orden *(discreto ordinis)* entre los hombres, entre los varones adultos de la especie humana. Se dirigía a los herejes que condenaban el matrimonio y que pretendían hacer extensiva la prohibición a todos; pero también atacaba a los clérigos, muy numerosos a comienzos del siglo XI, que pretendían, por el contrario, que todos tuviesen acceso al matrimonio y ellos en particular. Se preguntaban cuál era la razón que les obligaba a renunciar a sus esposas, afirmando que los hombres no son ángeles, que la continencia es un don de la gracia y que es un abuso querer imponerla por decreto. El obispo de Cambray les responde que cometen un error, puesto que en realidad ciertos hombres pertenecen, no absolutamente sino a medias, a la categoría de los ángeles. *La regla de vida que siguen,* dice, *los separa* (el verbo la-

10. PL 142, 1289.
11. PL 142, 1294.
12. PL 142, 1307-1309.

tino que emplea es *dividere*) *del pueblo; en particular,* agrega, *están eximidos* (observemos bien esta idea pues está íntimamente relacionada con la forma que es la figura trifuncional) *de las tareas serviles de este mundo.* Estos hombres que se distinguen de esta manera de los otros, que están alineados en un orden particular y para quienes está prohibido el matrimonio —origen de contaminaciones— puesto que no pertenecen completamente al universo carnal, son, sin duda alguna, los sacerdotes. Sin embargo, en este momento del discurso, hay sólo una prefiguración de la teoría, que encontraremos expuesta en toda su coherencia en la peroración:

1.° Gerardo habla ante todo del orden en singular: el *orden en la administración de la Iglesia* se ajusta a la *ordenación divina.* Es, pues, una estructura, una armazón intemporal, incluso una proyección del pensamiento de Dios.

2.° La «*santa iglesia*», nuestra madre, la casa de Dios, la Jerusalén de «arriba» (*superna*) pertenece tanto al cielo como a la tierra, a lo invisible como a lo visible. El orden que gobierna la *ecclesia* y que en realidad la instaura, abarca en consecuencia un edificio de dos pisos, el inferior (el mundo terrestre), que reproduce de manera menos perfecta, las disposiciones del superior; el orden regula las comunicaciones entre ambos y particularmente aquella pulsión ascensional que ha hecho que ciertos hombres, que residen normalmente en el mundo terrestre, alcancen la ciudad superior, habitada normalmente por los ángeles. «*Por un lado los hombres reinan en la compañía de los ángeles; por otro, los hombres peregrinan aún sobre la tierra* (están en camino, en marcha como los hebreos hacia la Tierra Prometida) *suspirando-aspirando* (a elevarse también)».[13] Esta proposición es fundamental. Establece que no existe ninguna barrera entre las dos ciudades superpuestas; que en la superior hay un reino; que una tensión —la misma que cien años más tarde quiso expresar el escultor del tímpano de la catedral de Autun, al alargar desmesuradamente el cuerpo de los resucitados— empuja a los hombres a elevarse a aquel reino, al cual algunos han logrado llegar. El canto de acción de gracias del Apocalipsis, V, 9-10, presente en la memoria de toda la alta

13. PL 142, 1307.

jerarquía eclesiástica, dice claramente que estos hombres son los sacerdotes.

3.º La proposición siguiente no es menos fundamental: tanto en la tierra como en el cielo los seres están colocados en «*órdenes distintos*» bajo la autoridad de un soberano que reina en la ciudad celeste: el Cristo.[14] Este señor ejerce su poder de dos maneras. Ante todo como sacerdote: en el tabernáculo que es el cielo, celebra continuamente el sacrificio, intercediendo por nosotros, orando y suplicando; a la derecha del Padre, en la gloria de su majestad paternal, el Cristo asume, en la cúspide de la jerarquía, la función sacerdotal. Simultáneamente asume la función real. «*Rey de Reyes*». Es siguiendo su ejemplo y en delegación suya que gobiernan los reyes de la tierra, que aquellos que están encargados de aplicar la «ley» determinan lo que es justo en el mundo terrestre. Desde lo alto de los cielos el Cristo, es la fuente de la justicia, por lo tanto de la paz. Desde lo alto de los cielos, administra las dos provincias, celeste y terrestre, de un principado total. Jefe de la guerra, modelo de los jefes de guerra, dirige «*en órdenes distintos*» (distintos como los cuerpos de los ejércitos en aquellas ceremonias litúrgicas que son las batallas) toda una «milicia», espiritual y temporal. Juez, modelo de jueces, preside la corte suprema, la *curia*. Pero esta palabra latina designa en la época también la casa noble: Cristo es visto como un juez y también como un padre de familia, un padre nutridor, que da a cada uno lo necesario. En el punto culminante, en la cúspide de la pirámide de mil peldaños, hay un único reino. Sólo el hijo de Dios cumple las dos funciones que el primer discurso de Gerardo, aquél de Compiègne, mostraba distribuidas sobre la tierra entre «dos personas gemelas»: *orare*, ofrecer sacrificios y hablar; *pugnare*, luchar y vengarse. Es posible incluso considerar que a estas dos funciones se le agrega, implícita, una tercera: *decernere*, repartir, distribuir, alimentar. Para llevar a cabo esta función, una y trina como la esencia de la divinidad cristiana, principio y suma de todas las posibles funciones, el Cristo necesita de auxiliares: en el cielo recibe la ayuda del «orden» admirable de los ángeles, en la tierra, del «ministerio», del «oficio» (*ministerium*) de los hombres.

14. PL 142, 1307

4.° Otro núcleo del sistema: los dirigentes de la sociedad humana son los «ministeriales» (*ministri*) del Señor —es decir, los agentes especializados de su poder. La función única del rey de los cielos se encuentra repartida entre ellos, desdoblada, compartida (no hay sitio aquí para un tercer oficio). Estas dos partes subrayan la diferencia entre las «personas gemelas», los *oratores* y los *pugnatores*. Es decir, entre los obispos y los reyes, delegados directos de Jesús. Estos constituyen sobre la tierra las dos fuentes de donde proviene, propagado de arriba hacia abajo, por grados, por «órdenes» (la palabra está en este caso en plural) «*dispuestos*», colocados claramente por Dios Padre, todo poder de orar o de combatir.

5.° Orden, grado, escalón, jerarquía: el orden terrestre es en efecto homólogo al orden celeste. Existe una co-ordinación entre las dos ciudades (que en realidad no constituyen más que una —puesto que se fundirán completamente en el fin del mundo que se aproxima— y es justamente por esta razón, que es necesario estar preparados, ayudar a la transición, a la fusión, reduciendo las discordias que ineluctablemente se inmiscuyen en el piso inferior del cosmos, donde reina el cambio y la corrupción). Al llegar a esta encrucijada de proposiciones cuyo encadenamiento constituye el sistema ideológico expuesto por Gerardo, éste invoca entonces explícitamente, para dar fuerza a su alegato por la restauración del orden terrestre, a dos autoridades. Hace mención a dos «Padres», a dos obispos, a dos *oratores*. Ante todo a Dionisio el Areopagita, personaje que en la época se le atribuía haber sido, al mismo tiempo, el primer obispo de París, cuyos restos reposaban en el monasterio de Saint-Denis y discípulo de san Pablo, autor de dos libros: «*De la jerarquía (o del principado) angélica y eclesiástica*»,[15] Gerardo sólo menciona su nombre. ¿Conocía directamente su obra? ¿La tuvo entre sus manos en la biblioteca catedralicia? ¿Podía citar pasajes? En todo caso a quien cita abundantemente es al otro autor, su fuente principal: Gregorio Magno, obispo de Roma.

Dos citas. La primera[16] —no nos sorprendamos— es precisamente aquélla que sirve de base a la exposición de Loyseau sobre

15. PL 142, 1307.
16. PL 142, 1308.

la jerarquía y la disciplina. He hecho ya de este texto un intento de traducción en las páginas introductorias de este libro. No está de más volver a leer estas palabras sobre la desigualdad y sobre la necesidad de obedecer, puesto que Gerardo de Cambray las introduce aquí y son necesarias para desentrañar los engranajes de la máquina ideológica. «*Las disposiciones de la providencia divina han establecido grados diversos y órdenes diferentes* (grados, órdenes —en la actualidad entre las formas que nos rodean, es la institución militar la que refleja más claramente esta concepción—) *con el fin de que, si los inferiores* (los menores) *manifiestan consideración* (reverencia) *a los superiores* (o mejor: a los mejores) *y si los mejores gratifican con amor* (o aman) *a los menores, se establezca tanto la unidad en la concordia como la reunión* (la contextura) *de la diversidad y que la administración de cada función* (officium) *sea realizada con rectitud*». (Esta parte de la frase no figura en la cita que hace Loyseau: es sin embargo, esencial, pues gracias a ella, se introduce en el sistema la noción de función). «*La comunidad* (o el conjunto de la creación) *no podría subsistir si el orden global no la preservara de la disparidad.*» Este es el principio: el orden del mundo entero reposa en la diversidad, en el escalonamiento de grados, en la complementaridad de funciones. La armonía de la creación, es el resultado de un intercambio jerarquizado de sumisiones respetuosas y de afectos condescendientes. ¿La prueba de «*que la creación no puede ser gobernada ni vivir en la igualdad?* (el papa Gregorio se dirigía a obispos que se consideraban iguales entre sí y que rechazaban que uno de ellos tuviera la supremacía; el obispo Gerardo se dirige a hombres que rechazan obedecer la autoridad sacerdotal); *el ejemplo de las milicias celestes nos ha servido de enseñanza* (basta con levantar la cabeza, mirar hacia lo alto, hacia lo menos impuro, hacia lo más perfecto para descubrir el modelo, el orden establecido por Dios, el orden dado por Dios); *existen ángeles y arcángeles que evidentemente no son iguales y que se diferencian unos de otros en poder y en orden*». Es necesario convencerse: en el ejército celeste existen dos grados, dos niveles de poder. Para reforzar este punto de su demostración, Gerardo recurre a dos pasajes del Antiguo Testamento, en el que se ven a ciertos ángeles obedecer a otros; unos tienen la función de dirigir, de dar órdenes, otros de ayudar y de ejecutar. Si las cosas ocurren de esta manera

en la sociedad de los ángeles, si la organización de esta sociedad extremadamente pura tiene su fundamento en las diferencias, estas diferencias son aún más necesarias en la sociedad humana. En efecto, los ángeles no pecan mientras que el pecado es inherente a los hombres, (ésta fue ya la objeción hecha a los argumentos heréticos: la imposibilidad del ser humano de lavar solo, sin la gracia sacramental, sus manchas). El pecado es, pues, el que determina la desigualdad.

Aquí aparece la segunda cita de Gregorio Magno,[17] que proviene de la *Regula pastoralis*, II, 6,[18] en la que se reitera lo que el maestro había escrito en sus *Moralia in Job* (obra esencial sobre la cual se reflexiona en todos los monasterios de Occidente a comienzos del siglo XI; sin embargo, el obispo Gerardo prefiere a esta fuente directa el libro que la continúa, que se encontraba en todas las bibliotecas episcopales y que trata de la pastoral, es decir, de los asuntos que conciernen a los prelados, a los dirigentes del clero). «*Aunque la naturaleza engendre iguales a todos los hombres* (o aunque los hombres nazcan iguales en derechos), *la culpa* (culpa) *hace que unos se subordinen a otros según el orden* (ordo) *variable de los méritos* (existen grados también en los pecados). *El juicio divino establece esta desigualdad que tiene su origen en el vicio con el fin de que, puesto que al hombre no le corresponde vivir en la igualdad, se exija a unos y otros diferentemente.*» Estas palabras sirven a Gerardo para demostrar el carácter providencial de la jerarquía eclesiástica ante los sectarios de Arras que la niegan y para fundamentar la condena, que desde lo alto de su sede y de su sabiduría, pronunciará contra ellos.

Pero aún no ha llegado a ese punto. Prosigue con un versículo de Pablo y uno de Pedro —los dos patronos de la Iglesia romana, las dos piedras fundamentales del edificio monumental que representa el catolicismo pontifical, cuya restauración comienza en los albores del siglo XI— Pedro y Pablo hablan del poder, de la necesaria sumisión de todo ser humano al soberano y a sus delegados. Gerardo recuerda entonces que ya en la sinagoga, Dios, por intermedio de Moisés, había instituido «órdenes diversos» —y en la disposición de esta frase, la conjunción de los dos

17. PL 142, 1308.
18. PL 77, 34.

verbos *regere* y *ordinare* subraya la ligazón— que es crucial para hablar con propiedad —entre la realeza y el orden. Por último, aplica las definiciones de Gregorio Magno a la institución eclesiástica. A la Iglesia se la llama el reino de los cielos. Debe, pues, reflejar la ordenación jerarquizada del cielo por medio de las distinciones que se establecen en su seno. Entre sus miembros, la semejanza del cargo (*honor*) no impide que algunos detenten una dignidad (*dignitas*) más elevada. Esta manera de distribuir el poder (*discretio potestatis*) permite a los superiores reunir en un cuerpo a los inferiores con el fin de que el ejercicio de la libertad no les conduzca a cometer actos de flaqueza.

En Arras el día llega a su fin. El obispo ha hablado mucho. Sin duda no pronunció tantas palabras como las que se escribieron más tarde en el «libelo». Citó una última vez a San Pablo: en los «tiempos nuevos», cuando se acerque el último día, se verán pulular los falsos profetas. El pequeño grupo de hombres que está ante él, seducido por uno de esos malos pastores, permanece callado: el proceso verbal dice que los herejes fueron convencidos. Gerardo arroja el anatema contra la doctrina perversa. Confiesa la verdad —es su función y si nunca se lo reconoce como santo, al menos figurará entre los «confesores». Verdad del bautismo, de la penitencia, de «*Santa iglesia, madre común de todos los fieles*» y «*nadie logrará llegar a aquélla de los cielos, sino por intermedio de aquélla que está sobre la tierra*». Verdad de la eucaristía, del sacrificio ante el altar, del casamiento. El latín de los sabios fue traducido al dialecto de los simples, para que los que se han desviado del camino puedan comprender bien. Abjuran y corroboran su declaración, por medio de una cruz que su mano traza sobre un pergamino. La palabra ha triunfado. Ha defendido la sociedad, la buena: La sociedad autoritaria, jerarquizada. Sólidamente instalada sobre la desigualdad necesaria.

*

Consideremos el tercer fragmento de la proposición ideológica. En la biografía de Gerardo, en la redacción primitiva de la *Gesta de los obispos de Cambray* cuya construcción, repito, no es cronológica sino lógica, este texto es el de un discurso que parece haber sido dicho antes del de Arras. Pero es muy posible que el

autor de las *Gesta* haya terminado tan sólo después de la redacción del «libelo» el panegírico de Gerardo, dándole punto final con esta segunda proclamación relativa a la paz y al orden social y presentando de esta manera con absoluta coherencia el sistema ideológico que el prelado, en 1025, se vanagloriaba de propagar y de defender. En todo caso, el manifiesto de Compiègne, el de Arras y este último se articulan entre sí. Nos ilustran sobre los diferentes aspectos de la arquitectura conceptual.

A lo largo de la historia que cuentan las *Gesta,* el último discurso del obispo aparece como la prolongación, la ampliación del que había sido pronunciado en 1023 contra sus colegas. Esta vez el ataque es mucho más violento, ya que, entre tanto, el mal se ha extendido y el peligro se ha agravado. Son ahora los obispos de la *Francia* los que quieren apropiarse, bajo el pretexto de subsanar la *imbecillitas regis,* de las prerrogativas propias del oficio real. De un rey que, claro está, vacila, titubea, que está privado de su bastón (*baculus*), de aquella fuerza que, según la división de funciones, constituye su virtud específica pero que sigue siendo el delegado del poder divino. En lo sucesivo, el orden del mundo, los órdenes, la jerarquía, serán cuestionados por propuestas igualitarias, propuestas que Gerardo considera extrañamente cercanas a las de los herejes de Arras. Uno de los obispos ha recibido una carta del cielo (les es habitual recibir este tipo de mensajes)[19] en la que se le ordena «*renovar la paz sobre la tierra*». Estamos en 1024, año en que se espera exaltadamente el milenio de la Pasión, el gran mérito de un testimonio como el de Raúl Glaber, al que pronto haré referencia, es el de permitir relacionar con exactitud el milenio con los movimientos convulsivos, que son en realidad, aquellos que provocaron el nacimiento de la sociedad feudal. El regreso del Cristo se aproxima. Está cerca también el advenimiento del Reino. Es conveniente purificarse, alcanzar si es posible sobre la tierra, aquella pureza que pertenece al cielo. La carta hace referencia precisamente a esto. Pretende mostrar cuál es el sistema de relaciones que conviene a la humanidad que se «renueva», que despoja al hombre viejo, que grita su renuncia al pecado. El pecado no existe ya. En consecuencia, se impone la igualdad. Igualdad en los contratos: que el juramento sea el único

19. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne,* art. Christ (lettre du) III, 1534-1536.

lazo uniforme que permita la asociación de los hombres. Nuevamente el proyecto de una conjuración que se quisiera ahora obligatoria: los que se nieguen, sean arrojados fuera de la comunidad, cual ovejas negras: No podrán ser perdonados, sus restos mortales no podrán estar al lado de los buenos muertos, en los cementerios cristianos. Igualdad en la penitencia: que el ayuno sea idéntico para todo el mundo. Pan y agua el viernes y prohibición de carne el sábado —y esto basta para purgar todo tipo de pecados—. La nivelación se produce también en el nivel de la redención de los pecados. Por último, igualdad ante la paz: no habrá más venganzas ni se organizarán más expediciones para recuperar el fruto de los saqueos; no se resarcirá más a las víctimas. No se usarán más las armas —Raúl Glaber establecerá, esta vez aún más claramente, la correlación entre la conjuración, el ayuno y la represión de la guerra.

Para Gerardo, semejantes innovaciones amenazan el equilibrio del universo para la mente de los hombres de aquella época que creen que los movimientos de la historia humana, están bajo la influencia de las fuerzas del mal y que conducen a la degradación, todo lo nuevo e inaudito es siempre sospechoso. Toda innovación es negativa, demoníaca, al igual que la herejía. Si se admite como suficiente el ayuno, para qué servirá el sacramento y para qué servirán los sacerdotes. Al igual que los descarriados de la secta de Arras, los obispos de Francia quieren «anular la Iglesia». Al renunciar, como ellos, al castigo como forma de vengar las ofensas, anulan también el oficio real, ya que la realeza ha sido instituida sobre la tierra con el fin de hacer justicia a todos. Al peligro que se deriva de la propuesta de Garin y de Béraud se suma el peligro de una subversión que acompañaría ineluctablemente, la puesta en marcha de un programa igualitario. Mediante múltiples referencias, particularmente al Nuevo Testamento, Gerardo quiere probar que la desigualdad es providencial, y en consecuencia, necesaria.

En el único manuscrito que hoy poseemos completo del texto de las *Gesta*, el códice llamado de Saint-Vaast, que reproduce una copia del siglo XII, la arenga episcopal está dividida en dos partes. Abarca completamente el último episodio de la interminable y material querella que enfrenta en Cambray al obispo y al castellano. Me parece que esta disposición del discurso (que

Bethmann, el editor del texto, considera como el resultado de un error de transcripción[20]) es justamente la de la redacción primitiva. Tal vez el autor la eligió con el propósito de mostrar mejor que la propuesta maléfica, que provenía de un episcopado descarriado y que envalentonaba a los usurpadores militares, corría el riesgo de expandir aún más el desorden y la maldad en el mundo. Me parece que la peroración, sirve de conclusión natural a la narración de los actos de los obispos de Cambray, al relato de los gestos especialmente del último de ellos, de Gerardo, el hombre de la paz verdadera, de la paz justa.

Se trata, en efecto, de la solemne afirmación del principio sobre el que se ha apoyado siempre el héroe del relato para actuar y mediante el cual ha denunciado sin tregua la perversidad de los distintos programas de nivelación, programas que habrían beneficiado sólo a los malvados y justificado por el contrario, los poderes disciplinarios del episcopado. Este principio es el siguiente. El reino de los cielos no es solamente para los perfectos de este mundo. Dios impone ciertos deberes a los que están llamados a ser perfectos en este mundo; a los otros no les impone los mismos. Vemos en este caso que Gerardo sigue mucho más de cerca a Gregorio Magno que había proclamado lo mismo: en tanto existan «méritos» diferentes no se exigirá a todos lo mismo. Existen diferencias entre los hombres, una desigualdad esencial que sólo pueden equilibrar, la caridad, la misericordia y aquellos servicios que cada uno ofrece a los otros y que cada uno espera en contrapartida de los otros. Intercambio de servicios *ad alter utrum*. Ayuda mutua de la que proviene en la tierra la concordia. Se nos habla del cielo. Aquí ocurre lo mismo. Numerosas moradas existen en la casa del Padre. Dios ha querido que incluso en el paraíso reine una *inequalitas*, anulada sólo por la caridad, por la comunicación colectiva frente a la gloria, por una común participación en el júbilo inefable. Redistribución generosa en una desigualdad ineluctable: tal es el soporte de la ideología de Gerardo.

En consecuencia, querer, con el pretexto de disponerse a traspasar el umbral de la ciudad celeste, limar las diferencias, negar a algunos el perdón y aplicar la misma penitencia a pecadores cuyos méritos son diferentes, significa estar ciego, estar equivocado. Ge-

20. Se ha creído conveniente juntar la última parte del discurso con la primera al final del capítulo 25 del libro III, MGH, 486.

rardo es el luchador de Dios. Y en lo concreto de su vida no quiere saber nada de esta paz «nueva». A pesar del conde de Flandes, a pesar de las insidias divulgadas por el castellano Gualterio, a pesar del pueblo reunido ante los relicarios y que, desde luego, reclama a gritos aquella igualdad engañosa, la ordenanza de paz que promulga a Douai niega lo que proponen, enarbolando la carta caída del cielo, sus cofrades, los obispos de la Francia del norte. No hay sitio para la conjuración — y tampoco hay una exclusión definitiva para aquellos que eventualmente no aceptaran asociarse a la obra pacificadora— puesto que no está permitido no perdonar. Existirán sanciones diferentes, que serán fijadas en función de un código (los crímenes, a cuya multiplicación se asiste en los tiempos nuevos, deben ser juzgados según las palabras de los Evangelios, de los apóstoles, de los cánones de los concilios, de los decretos papales y esto sirve de estímulo para los eclesiásticos que, en el mismo momento en que Gerardo habla, están dedicados a coleccionar sentencias y a la empresa de codificación). Penitencias codificadas, ya que cada falta debe tener un castigo especial; atar y desatar, *discretamente,* es la función propia de aquéllos que poseen la sabiduría, de los obispos. Se implorará la clemencia de Dios para los culpables, mediante plegarias que únicamente los especialistas, los sacerdotes, deberán pronunciar. Y paralelo a este oficio de la oración, otro diferente, especializado en la administración de los castigos, el oficio del *pugnator*, el oficio real. En efecto, sólo al rey y a los que lo acompañan y ayudan les es lícito, en período de tregua, esgrimir la espada. Puesto que es legítima la venganza, la represión por las armas de los criminales encarnizados, aún más: la venganza es también providencial y necesaria.

En este momento se inserta, sólidamente construido sobre la base de referencias a la Escritura, un largo pasaje cuyo propósito es mostrar que los parientes de una víctima tienen el derecho de reclamar el precio de la sangre, que es justo arrancar por la fuerza a los ladrones el fruto de sus rapiñas, que existen, por lo tanto, guerras justas. Pero también, que sólo ciertos hombres tienen el derecho de conducir estas guerras. Esta función pertenece a los reyes «*que reinan en nuestra madre Iglesia, esposa de Dios*».[21] Son

21. MGH, 486, líneas 48-49.

los ministros de Dios que ciñen la espada y *«establecen leyes estrictas»*.[22] Por supuesto que es necesario que estos reyes escuchen a los obispos, que se les sometan, que para promulgar los edictos legítimos se dejen conducir por ellos y que reciban de sus manos la espada.. En efecto, son los sacerdotes los encargados de *«señor a los reyes con la espada»*. La distribución jerarquizada de las tareas entre el sacerdocio y la realeza establece un equilibrio que las instituciones de paz destruirían si, por desgracia éstas no fuesen lo suficientemente sólidas.

Este último discurso es como un eco del segundo, del de Arras. En él se proclama con más energía, lo que había proclamado el primer discurso de Compiègne. Y precisamente para introducir esta última arenga, y para darle más peso, se alude a la trifuncionalidad social. Antes de relatar en estilo directo las palabras de Gerardo, su biógrafo indica en una frase: «*Demostró que desde sus orígenes el género humano está dividido en tres, oradores, labradores y guerreros* y *proveyó la prueba evidente de que cada uno es objeto por parte de los otros de una solicitud recíproca.*» Esta es la frase, la breve frase mediante la que se expresa la figura triangular. Y éste es su lugar en el sistema. Ocupa casi la misma posición en el texto de Gerardo y en el de Loyseau. Esta afirmación, este postulado aparece en ambos casos reforzando el discurso sobre la desigualdad. Pero sin embargo, en el texto de las *Gesta*, la necesidad de la distribución de las tareas y del intercambio de servicios se formula no como conclusión sino como preámbulo a este discurso. Este intercambio reproduce aquél, en el que el paraíso es el lugar de perfección. Al *alterutrum* de la línea 41 de la página 485 de los *Monumenta* que hablaba del cielo, le hace eco éste de la línea 42, de la página 486 que habla de la tierra.

Compensación, reciprocidad, caridad. Gerardo especifica:[23] los oratores pueden vivir en el *«ocio sagrado»* que exige su oficio porque los *pugnatores* garantizan su seguridad y los *agricultores*, gracias a su «labor» el alimento de sus cuerpos. Protegidos por los guerreros, los labradores obtienen el perdón de Dios, por intermedio de las plegarias de los sacerdotes. Los guerreros obtienen su

22. MGH, 486, línea 11.
23. MGH, 485.

sustento de los censos campesinos, y de los impuestos que pagan los comerciantes; pueden lavar las culpas que acarrea el uso de las armas, gracias a la mediación de los que oran. Todo aquél que porte armas, tendrá necesariamente las manos sucias. Incluso si la guerra es justa, es siempre ocasión de pecado. Y los *pugnatores* necesitan de los *oratores* no solamente para hacer que el cielo les conceda la victoria, sino también para colaborar, mediante la liturgia y el sacramento, en su redención.

*

Creo conveniente insistir sobre la manera en que se inserta el tema de la trifuncionalidad:

1.° Se habla de tres funciones y no de tres órdenes porque el tema que se debate es el de la validez de los oficios. La palabra *ordo*, que reaparece permanentemente en el discurso de Arras, no aparece en absoluto en éste. Aquí Gerardo habla de comunicación, de mutualidad, de devolución de servicios y, por supuesto, de desigualdad, pero no de grados, ni de rangos ni de poder. El objeto de su proclama no es el poder, sino la acción. Es importante aclarar las relaciones entre *otium* y *labor*, entre el ocio y, lo digo ya: la pena. El obispo de Cambray definió las tareas para cuya consecución era necesaria una distribución, una *divisio* de la especie humana. En el texto nada nos dice que existe una jerarquía entre esas tareas: a lo largo de la enunciación, los militares aparecen después que los labradores. ¿Ocurre esto porque su «oficio» los condena a ser menos puros que todos los demás y a entrar en último término en la Jerusalén celeste? ¿O mejor porque debe establecerse una relación retórica entre esta frase, que habla de las tres funciones, y la siguiente que se refiere al empleo de las armas?

2.° Las dos categorías que el primer manifiesto de Gerardo, pronunciado ante Garin de Beauvais, había distinguido con precisión, reaparecen una al lado de la otra: los *sacerdotes* —llamados en este caso *oratores*— y los *pugnatores*. El texto muestra a continuación, con más claridad aún que el primer discurso, quiénes son los «guerreros». Se trata sin lugar a dudas de los reyes. Claro está que no cabalgan solos; van escoltados por auxiliares, agrupados bajo su pendón. Sin embargo, sólo ellos poseen el

poder de decisión, el mando, la responsabilidad. Pero no caigamos en el error de ver en la palabra *pugnator* un sinónimo de *miles*. En los distintos fragmentos en que se encuentra expuesto el sistema ideológico, no se hace nunca referencia a los *milites* —traduzco: a los caballeros. Por el contrario, éstos aparecen por todas partes como actores de los acontecimientos que relatan las *Gesta*. El relato los presenta siempre como subordinados. Aun cuando el autor los llame «*caballeros de primer orden*»,[24] se encuentran siempre dependiendo de los lazos de vasallaje, sea de un señor, de un castellano o de un obispo.[25] En boca del secretario de Gerardo, el término *miles* evoca una situación de inferioridad. Y también evoca la malicia. Los caballeros son gente mala que llegan a ser más perniciosos, cuando sus jefes igualmente «imbéciles», dejan de contenerlos.[26] Sólo piensan en saquear, devastar, devorar los dominios de la Iglesia, cuando —y esto aparece como absolutamente normal— llegan a poseer estas tierras en feudo.[27] El buen obispo debe proteger a los pobres[28] de estos violentos, de estos «*ladrones sin coraje*». Se cometería pues, un contrasentido si imaginamos al obispo de Cambray utilizando la imagen de las tres funciones para ofrecer una justificación del oficio de los caballeros y darles un sitio en el orden social. Muy por el contrario, el postulado de la trifuncionalidad, se vuelve en contra de ellos. El sistema ideológico que tiene este postulado como uno de sus ejes, exhorta a que se contenga su turbulencia, a compensar a las víctimas de sus depredaciones. Los ladrones deben ser castigados y los caballeros lo son. Los reyes deben coger las armas y perseguirlos.[29] Cristo ha dado a algunos hombres, la misión de establecer su reino sobre la tierra por medio de la espada; los *oratores*, es decir, los obispos, han entregado solemnemente a los reyes, este objeto simbólico, instituyéndolos para hablar con propiedad, ordenándolos y asignándoles un servicio legítimo. La función militar aparece pues, exaltada sólo en el caso de estos *bellatores*: los *reyes* —y en todo caso los príncipes— en el sentido preciso que poseía entonces ese título. Su primer deber es proteger a los obis-

24. *Gesta* I, 115.
25. *Gesta* III, 40, 43, 48.
26. *Gesta* II, 4.
27. *Gesta* II, 19.
28. *Gesta* I, 113.
29. *Gesta* III, 52, MGH, 486, línea 2.

pos y a sus auxiliares, los sacerdotes, de las violencias desatadas de la caballería. Pero también a los hombres de la tercera función.

3.° El texto de las *Gesta*, no emplea para designar a estos últimos, la palabra *laborator*. Habla de campesinos, *agricultores*. Este término es en realidad inadecuado. Algo más adelante, en efecto, cuando se precisa el servicio de nutrición que los miembros de esta categoría funcional deben ofrecer a los guerreros y cuando se evocan —y esta vez de manera muy realista— los mecanismos de la explotación señorial, se agregan a las prestaciones de los trabajadores rurales, las prestaciones que los señores de los caminos, de los peajes y de los mercados imponían sobre el movimiento de las mercancías. El autor no olvida a los negociantes, a los carreteros, a los conductores de naves, como tampoco los había olvidado el juramento de paz que el obispo Garin hizo prestar en 1024 a los guerreros de su diócesis de Beauvais. ¿Cómo no percibir los convoyes de barcos en el Escalda, y las carreteras que transportaban el vino entre Peronne y Douai, cada año más numerosos? Este tráfico que aumenta sin cesar y que cada vez produce más beneficios, es la gran novedad de la época. Sin embargo, cuando un hombre de cultura elevada, a comienzos del siglo XI, piensa en la clase trabajadora, lo que le viene a la mente es, irresistiblemente, el campesinado. ¿Prueba esto acaso que el modelo trifuncional, este lugar común que emplea Gerardo como argumento fundamental en el debate que dirige y que por esta razón vemos formulado por primera vez, surgió en un pasado muy lejano, en una época en la que aún el Occidente no había despertado de su somnolencia rural?

*

Ultimo interrogante: ¿por qué se añade un tercer término? ¿Por qué tres funciones y no ya dos? Antes de arriesgar respuestas hipotéticas, avanzaremos lentamente para poder ver con más claridad. Retengo solamente lo siguiente: ante todo, que la trifuncionalidad aparece, en este caso, como una estructura inicial, como una armazón impuesta a la creación «desde sus orígenes»; pertenece al tiempo del mito y no al tiempo de la historia. Por otra parte, que el redactor de las *Gesta*, atento a lo largo de todo el discurso que intenta recomponer el hilo de una demostración,

se limita, con respecto a las tres funciones, a esta indicación muy breve, a esta breve información que es un resumen del preámbulo: el obispo «*demostró*» mediante «*pruebas evidentes*». ¿Cuáles? ¿Había necesidad de probar? ¿El lugar no era lo suficientemente común como para que bastara una alusión? ¿O es que ocurre solamente que el pergamino es escaso, el acto de escribir, duro y que en relación con una evidencia semejante, el redactor no tiene necesidad de detenerse? En realidad, ocurre que el redactor cree apoyarse en lo esencial, en la nervadura dominante del sistema, en el principio de la desigualdad. Desigualdad en la constitución (existen diferentes formas de salud corporal), desigualdad en las faltas («*los remordimientos del pecado no atormentan a todos por igual*»),[30] desigualdad en la tierra como en el cielo. Esto hace que haya necesariamente individuos que gobiernen, investidos de un poder cuya única fuente es el Cristo que está en los cielos —que sea necesario que existan «oficiales», «ministros», los obispos por un lado, los reyes por otro que, asociados, cumplan las dos funciones de dirección y que dominen la masa de los menores, de los inferiores, de los imperfectos, a los cuales, deben, sin embargo, proteger. La tercera función, la agrícola, aparece de una manera muy fugaz. El discurso la evoca, al pasar con el único fin de justificar el hecho de que los *oratores* no trabajan con sus manos y que los *pugnatores* perciben las rentas. Con el fin de mostrar que este ocio y esta explotación pertenecen al orden de las cosas. Es decir, la expresión más evidente del modo de producción señorial.

30. *Gesta* III, 52, MGH, 486, línea 17.

III

ADALBERON DE LAON Y LA MISION REAL

La segunda de las dos frases —«*unos oran, otros combaten y otros, además, trabajan*»— ocupa el verso 296, de un poema que posee 434 versos. Está situada pues, casi en el centro de una obra literaria importante, la última del obispo de Laon, Adalberón, que quedó inconclusa. Este escrito no es un tratado ni un relato. Es como una de esas joyas que se pulían lenta, paciente y amorosamente en esa época en la cámara del tesoro de las catedrales. Los múltiples retoques sufridos por el manuscrito latino 14.192 de la Biblioteca Nacional, son los signos de una búsqueda apasionada de perfección formal. Obra de arte cuyo valor proviene en gran medida, según la estética entonces dominante, del sutil entrecruzamiento de los símbolos. Nuestra tarea consistirá en descubrir un sistema ideológico en el seno de un escrito tan reluciente y retorcido como es *La Joven Parca.* O bien *Charmes.* «*Charme* (carmen) *para el rey Roberto*», es efectivamente el título del poema. Se corre el peligro de extraviarse en semejante maraña de correspondencias. Es cierto que nos guía el magnífico comentario que ha hecho del texto Claude Carozzi.[1] También nos guía lo que conocemos del pensamiento de Gerardo de Cambray. Conviene comenzar por este último.

Este es un poema político. Es un panfleto, una sátira compuesta sobre modelos clásicos por un maestro-escritor célebre: Dudon,

1. Ver también E. HEGENER, «Politik und Heilsgeschichte: "Carmen Rodbertum regem". Zur "zweiter Sprache" in der politischen Dichtung des Mittelalters», *Mittellatein Jahrbuch,* 1973.

canónigo de San Quintín, quien cuando dedica a Adalberón su historia de los duques de Normandía, alaba exageradamente su talento. Un escritor muy anciano que cree consumar su obra maestra y que quiere brillar una vez más, ante los ojos de los letrados de la corte, ante los ojos de Roberto el Piadoso. Asumiendo la actitud del retórico, pero con la libertad que le da su avanzada edad y la conciencia de sus dones, Adalberón toma la iniciativa de dialogar una vez más con su rey.

Entre las figuras antitéticas cuya compleja disposición constituye la trama del discurso, la oposición entre juventud y vejez aparece como el fundamento de toda la construcción dialéctica. Se encuentra enunciada desde los primeros versos: el *ordo* que reúne alrededor del obispo a los clérigos de la iglesia de Laon, está compuesto según se dice, de «flores» y de «frutos», de jóvenes y de viejos. Adalberón es el más anciano de todos. Es terriblemente viejo. Lo es también su interlocutor, el rey. Sin embargo, se considera que el rey reúne en su persona los dos atributos. Vejez, juventud: no pensemos solamente en la edad. Estos dos conceptos se emplean igualmente en la época para distinguir, en el seno de la aristocracia, los dos grupos a los que pertenecen los hombres adultos, según sean solteros, inestables, vagabundos o que posean una esposa y sean jefes de una casa. Sin que importe el número de años, vejez y juventud llegan de esta manera a definir dos maneras de conducirse en la vida, en la acción, en el camino hacia la salvación. Cuando en el poema se hace referencia a la «flor de la juventud» se evoca toda la impetuosidad que se despliega en el mundo visible, aquellos arrebatos de violencia que surgían de la sangre, del cuerpo, de aquellos humores vigorosos que se encontraban más desarrollados en ciertos linajes y que les conferían la «nobleza», es decir, la belleza, el coraje, aquel valor que se revelaba plenamente en el ardor de los combates. En la personalidad del rey, la parte de juventud es pues aquella que lo transforma en un *bellator* que esgrime la espada y que restablece mediante la fuerza, a costa de ciertas perturbaciones, el orden sobre la tierra. Mientras que a la vejez que se le atribuye, el rey debe la «virtud del alma», la inteligencia del orden inmutable y de los movimientos regulares que tienen su sede en la parte celeste del universo: la *sapientia*, aquella «*verdadera sabiduría por la cual tal vez se conoce lo que pertenece al cielo, sempiternamen-*

te»[2] y con la que el «*rey de reyes*»[3] impregna, mediante la unción, a los *oratores*. Esta es la misma división de la que nos habla Georges Dumézil, división que disocia el gesto brutal que se aplica a lo desconocido, a lo movedizo, a lo móvil, a lo confuso, de la mirada que se posa sobre la inmovilidad de la supranaturaleza y de la ley.[4]

Al participar de ambas naturalezas, el rey Roberto está consagrado a cumplir las dos funciones. Es *rex* y *sacerdos*, al igual que Cristo. En el mundo terrestre ocupa el mismo sitio que éste tiene en el celeste, en la relación de simetría que une el cielo a la tierra. Es el único de todos los «nobles» al cual la vehemencia heredada de la estirpe no le impide practicar los ritos eclesiásticos.[5] Adalberón se muestra más carolingio que Gerardo. Puesto que es más anciano y está más cerca de los orígenes: los soberanos que conoció en su juventud se asemejaban más a Carlos el Calvo; en su memoria la imagen de la realeza franca conserva una mayor majestad. Sagrado como los obispos y con la función de reunir en primavera a los guerreros, instalado en consecuencia en la intersección de dos ejes, el de lo visible y de lo invisible, en la cruz que sostiene la estructura de la creación, el rey le aparece como el responsable de la paz, de esta proyección sobre nuestro mundo imperfecto del orden que reina en lo alto, de la ley. *Rex, lex, pax,* estos tres vocablos, cuyo eco repercute armoniosamente de un extremo al otro de la obra, son las palabras claves de toda la enunciación poética, son como los clavos que sostienen la construcción. Para llevar adelante su doble papel de legislador y de pacificador, el rey debe poner en acción sus dos naturalezas, vengar, castigar, corregir, si es necesario con violencia, pero reflexionar prudentemente para que se respete el orden. El pligro está en que no llegue a hacer un uso equilibrado de los dones opuestos que le han sido conferidos. Si es arrastrado por la «juventud», factor de desórdenes, es misión del anciano, del *orator*, de aquél cuya serenidad es imperturbable, intervenir, proporcionar un refuerzo de sabiduría.

2. *Carmen,* v. 191-192.
3. *Carmen,* v. 189.
4. *L'ideologie tripartie des Indo-Européens,* Bruselas, 1958, pp. 62-67.
5. *Carmen,* v. 424.

Adalberón reconoce que los reyes tienen la *facultas oratoris,*[6] el derecho de orar, de hablar. Pero como un exceso de «juventud» les amenaza, es importante que los obispos del reino los rodeen y que reciban de ellos la enseñanza de las leyes.[7] Los obispos tienen pues, la misión de buscar, de investigar dónde se encuentra el bien y dónde se encuentra el mal, de armonizar los castigos y las recompensas.[8] Antes de pronunciar una sentencia, el rey debe pues deliberar con ellos. Con el «orden de los poderosos».[9] Entendamos bien: aquellos que han recibido de Cristo la delegación del poder de juzgar, de separar, como lo hará el Cristo de la Parusía en el último día, los elegidos de los réprobos. Por estas elevadas funciones que se le asignan, el rey es un obispo más; para ejercer la segunda función no puede prescindir del consejo de los obispos: éste es el ideal político del prelado octogenario. Ideal que reitera en los versos 50-51: los obispos son los «*preceptores*», que deben recibir la veneración de todo el mundo, incluso de los reyes; en los versos 258-259: todo el género humano debe subordinárseles, incluidos los príncipes, y en el verso 390, el siguiente apóstrofe a Roberto: «*Tú, el primero de los francos, estás sin embargo, en el orden de los reyes, sojuzgado*» (sujeto a la dominación de Cristo, a la ley divina, en consecuencia, a la Iglesia y a los obispos).

Como mentor encargado de refrenar los tumultos juveniles que agitan el cuerpo del rey, Adalberón habla. Enseña, aconseja. Justamente por medio de este poema que es como su último acto público. Acude a dos instrumentos. Algo de la dialéctica. Se arriesga en este dominio, en verdad muy tímidamente confiesa: *soy gramático y no dialéctico.*[10] En la escuela de Reims, a fines del siglo X, Gerbert había restaurado la enseñanza de la lógica. Pero antes, cuando Adalberón hacía sus estudios, la formación de

6. *Carmen,* v. 366.

7. *Carmen,* v. 361, *legibus edocti;* esta expresión reitera la *per sanctos patres edocti* del último discurso de Gerardo de Cambray (*Gesta* III, 52), lo cual confirma el sentimiento que este pasaje pertenece a la primera redacción de las *Gesta,* que fue escrito en 1025 y que Adalberón lo había conocido antes de componer su poema.

8. Una resonancia más de las *Gesta:* Gerardo, contra sus colegas que pretendían imponer a todos una única penitencia, remite a la sabiduría de los obispos la tarea de mesurar las sanciones.

9. *Carmen,* v. 367.

10. *Carmen,* v. 312.

los *oratores* se limitaba casi a la gramática y a la retórica. Esta era aún la disciplina fundamental. A comienzos del siglo XI, en las catedrales de Francia, los problemas metafísicos se trataban como problemas de lenguaje.[11] El arte de clasificar, de distinguir —y en particular de discernir la ordenación de la sociedad humana— estaba sometido a las leyes del discurso. Adalberón conocía admirablemente estas leyes y cuando las aplica se muestra un experto consumado. Su preocupación es la gramática, la elección de las palabras; la retórica es, no obstante, su arma principal, la prueba de su excelencia y de la influencia que cree aún ejercer sobre el espíritu del soberano, cerca del cual Dios lo ha situado. Para acceder a la significación del *Carmen,* es pues necesario desmontar su estructura. Descubrir los arcos sobre los que se disponen las palabras. Claude Carozzi lo ha hecho brillantemente. Si en sus explicaciones pudo llegar mucho más lejos que sus predecesores fue porque supo encontrar en las notas marginales del manuscrito que sirvió de borrador a la obra monumental que nunca fue concluida, la indicación del plan director y reconocer la «autoridad» que le sirvió de guía: el comentario del *De inventione* de Cicerón por Marius Victorinus, sobre el que se basaba entonces la enseñanza de la retórica en las escuelas episcopales.

El poema se divide en cuatro partes, tres de las cuales son discursos. La primera se dirige a la *imago juventutis* y describe el desorden actual, la segunda, a la sabiduría real y muestra en qué consiste el orden ejemplar; la tercera, por último, expone el proyecto de una restauración. Entre ésta y la precedente se intercala una exposición sobre las dos naturalezas que sirve de apoyo a la descripción del orden. Esta parte intermedia parece la menos hábil; al aventurarse en los meandros de la argumentación dialéctica, el pensamiento se extravía por momentos; sin embargo, es aquí donde se enuncia el sistema del buen gobierno y donde se establece que el consejo esclarecido de los obispos debe proteger al soberano.

El alegato se construye de esta manera. El enunciado del postulado de la trifuncionalidad social pertenece, y no por casualidad, al segundo discurso que designa, en el Cielo y fuera del tiempo, el modelo del orden.

11. R. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, p. 170.

*

Este discurso central es, en realidad, un dúo. El obispo ha pronunciado el discurso precedente, el rey pronunciará la declaración final, que es un programa de acción reformadora. En este momento en el entrecruzamiento de la juventud y de la vejez, de lo profano y de lo sagrado —de las dos naturalezas— se entabla el diálogo entre el preceptor, el «maestro» y su real alumno.

Luego de la consternada exposición sobre la degradación, Adalberón sugiere al rey que dirija su mirada al cielo, con el fin de descubrir la manera de remediar los desórdenes terrestres. Que examine la «*Jerusalén celeste*»[12] —son las mismas palabras que aparecen en el libelo en el que Gerardo de Cambray amonestaba a los herejes de Arras. El rey podrá observar, que en este lugar de perfección todo está gobernado por una «*distinción de órdenes*», y «*que la distribución del poder subordina unos a otros*».[13] Eco directo de la arenga de Gerardo que usaba a su vez las palabras de Gregorio Magno. Este llamamiento, al igual que en el discurso de Gerardo, conduce a la afirmación de que la desigualdad es providencial, que el poder del rey es de *distinctio*, de *discretio*, que el soberano tiene como función mantener las diferencias en la sociedad terrestre. Como ya lo he señalado, el obispo de Laon repite, en otro tono, lo que acaba de decir el obispo de Cambray. Es evidente: como gramático que juega virtuosamente con las palabras, Adalberón nos ofrece la formulación poética de una demostración de verdad —la de su «confesor», su cofrade.

El rey obedece. Eleva sus ojos, contempla la «*visión de paz*»,[14] luego cuenta lo que ha vislumbrado: percibe la autoridad exclusiva que ejerce el «*rey de reyes*» (Gerardo una vez más); observa la amalgama que se produce entre las dos ciudades. Roberto advierte la perfecta cohesión de esta monarquía, la unidad esencial en la que se confunden los distintos componentes de su población:[15] ella está, el rey lo ve con mucha claridad, «*constituida por ciudadanos angélicos y por tropeles de hombres, algunos de los*

12. *Carmen*, v. 193.
13. *Carmen*, v. 196-197.
14. *Carmen*, v. 203.
15. *Carmen*, v. 204.

cuales ya reinan mientras que otros aspiran a ello.»[16] Lo que Adalberón expresa en estos dos versos lo extrae o bien directamente del libelo de Arras o bien del texto en el cual ya se había inspirado Gerardo para construir su manifiesto antiherético. En todo caso, en el núcleo de las dos demostraciones, la que proviene de Cambray-Arras y la que proviene de Laon, la idea es exactamente la misma, la de una co-ordinación (al igual que en la persona real entre juventud y vejez, con el predominio de esta última sobre la primera), de un juego de equivalencias y de un poder ascensional que impulsa al mundo imperfecto a incorporarse en el perfecto. Pero el espíritu del rey, imperfecto en sí, demasiado sumergido en lo carnal, no puede ir más allá en su visión. Quisiera disipar aquello que aún la enturbia; quisiera conocer a los «autores» que le serían útiles para ver con más claridad. Adalberón cita entonces las fuentes, que son las mismas citadas por Gerardo en su tratado. Ante todo san Agustín: *La Ciudad de Dios.*[17] Pero al rey esta referencia no le es suficiente. Pregunta: ¿estos «*principados del cielo*» (el término aparece también en el *libellus*) tienen el mismo poder? ¿Y en qué orden están dispuestos? [13] Respuesta: «*Leed a Dionisio —sus dos libros— y a Gregorio.*» Adalberón menciona entonces —y aquí se aleja ligeramente de Gerardo— a *Moralia in Job* y al *Comentario sobre Ezequiel.*[19] Gracias a estas cuatro obras el conocimiento del cielo —«*místico*»— es posible. Este conocimiento es necesario, pues revela el principio mismo del orden social y permite observar «*el inteligible orden del cielo a cuyo ejemplo se establece el de la tierra*». Proposición crucial. Se establece efectivamente en el verso 228, en el centro exacto de la obra.

Después de haber empleado, adaptándolas a los juegos de la métrica, las mismas palabras de Gregorio Magno sobre los órdenes, los rangos, las dignidades y de haber usado, sin embargo, en singular la palabra *ordo*, Adalberón comienza la descripción de la jerarquía eclesiástica. El obispo es ahora el que tiene que describir, apoyándose en los libros que ha citado y que se encuentran en la biblioteca, cerca de su catedral, cerca del taller donde per-

16. *Carmen,* v. 209-210.
17. *Carmen,* v. 214.
18. *Carmen,* v. 217.
19. *Carmen,* v. 218-223.

fecciona sin cesar su obra; obra de la cuál, él, el anciano, que es sólo sabiduría, conserva en su memoria todas las palabras. Y escuchamos de nuevo el discurso de Gerardo de Cambray. Moisés, siguiendo los designios de Dios, ha ordenado a los ministros en la sinagoga; igualmente en la Iglesia, «*a la que llaman reino de los cielos*», bajo el principado de Cristo, los ministros tienen la misión de distribuir los órdenes:[20] ellos son los que ordenan, los que instituyen —los censores: al igual que los magistrados de la república romana, controlan la disposición del *ordo*. Sin embargo, la *ecclesia* en la que aquéllos cumplen la función de ordenación, es al mismo tiempo celeste y terrestre, pertenece al cielo donde «reina» y a la tierra en la que «aspira» a elevarse. Y porque su territorio se extiende, a ambos lados de la frontera, sobre dos provincias, ella debe respetar dos leyes. La comunidad de los cristianos —que la muerte no puede disociar, que por un lado se despliega más allá de las apariencias —la «casa de Dios», la *res fidei* (que se opone a la *res publica*, en la cual los censores no son los obispos) es el sitio donde se pone en práctica complementariamente una ley de unidad, la ley divina y una ley de distribución, la ley humana.

La ley divina «*no separa aquello que divide*». Ciertos hombres, mientras viven son gobernados por élla: estos son los sacerdotes quienes, antes de morir, son absorbidos por el más allá. A pesar de que entre ellos existen diferencias de «naturaleza» y de «orden», de nacimiento o de rango, están sin embargo, unidos en la unidad sustancial de su «condición». ¿Cuál es la esencia de esta condición? La pureza: «*que sean puros y que estén exentos de la condición servil.*» Los sacerdotes son libres y para merecer esta libertad deben escapar a la corrupción, apartarse de lo carnal. Unicamente ellos. En esta ocasión Adalberón, al reservar sólo a los sacerdotes la obligación de respetar las prohibiciones sexuales y alimenticias, se dirije contra los herejes quienes, «indiscretamente», al decir de Gerardo de Cambray, han hecho extensivo a todos los hombres el rechazo del matrimonio; asimismo se declara en contra, de la carta caída del cielo a la que hacían referencia sus colegas de Francia, para imponer el ayuno a todo el mundo. Pero los sacerdotes deben cuidarse de no caer en otra deshonra:

20. *Carmen,* v. 229-236.
21. *Carmen,* v. 240.

deben evitar mancharse con el trabajo manual. Que no cultiven la tierra, que no se entremezclen en la cocina, que no hagan nada con sus diez dedos, ni siquiera la colada, tan sólo el lavado de sus cuerpos y de su espíritu, con el fin de poder vigilar mejor a los otros.[22] Conviene que permanezcan ociosos, asexuados, que no toquen la carne. En efecto, como seres semicelestiales, participan de la naturaleza de los ángeles. Son los «esclavos», los siervos (*servi*) de un único amo, Dios. Esto es lo que los hace superiores al resto del género humano, superiores incluso a los príncipes. Iguales en condición y gozando del derecho a bautizar, a ofrecer sacrificios, a hablar, a orar, los sacerdotes constituyen el «orden».[23]

Llegado a este punto, el rey hace una pregunta ingenua, simulando dejarse llevar por la utopía de aquellos «iletrados», los herejes. ¿No debería ser todo el mundo perfecto, no debería todo el mundo someterse a esta ley? ¿El ideal sobre la tierra no debería consistir en que cada uno llegue a ser igual a los demás? «*¿Puesto que la casa de Dios es única, no debe ser puesta bajo una única ley?*»[24]

No, responde el obispo: «*el estado* (status) *de la res fidei* (de la Iglesia en sentido amplio, de la comunidad cristiana) *es simple, pero según el orden, triple*».[25] He aquí el misterio del mundo, hecho a la imagen de su creador, uno en tres personas. Puesto que los tiempos no han caducado aún, puesto que cuando prorrumpan las trompetas la humanidad no se precipitará inmediatamente en el más allá, puesto que una parte de los hombres aspira aún al reino y permanece prisionera de lo carnal, existe para aquellos que no se han incorporado aún al *ordo*, integrándose en esta especie de expansión del cielo sobre la tierra que constituye el clero, para el «pueblo», otra ley, la «ley humana». Esta ley no une sino separa. Diferencia dos nuevas «condiciones»: de un lado, los «nobles», del otro los «esclavos» (o los «siervos»). Para los primeros, la independencia y el ocio. Para los segundos, la sumisión. Y el esfuerzo: *labor*, que quiere decir también trabajo.

Al componer el verso 286, Adalberón había pensado primero colocar en este sitio la palabra *dolor*. Pero muda de parecer.

22. *Carmen*, v. 257-258.
23. *Carmen*, v. 260-273.
24. *Carmen*, v. 274.
25. *Carmen*, v. 275.

Ordena al escriba que tache el término, que lo reemplace por *labor* que tiene un doble sentido y por esta razón le parece mejor; inmediatamente lo vuelve a usar en dos ocasiones a propósito de los *servi*,[26] para especificar su condición. «Condición» y no «orden». El criterio de la división proviene de una posición frente al poder. Los unos gobiernan, los otros obedecen. Las dos condiciones que rigen la ley humana responden a las estructuras de desigualdad del universo. En la «casa» que constituye la cristiandad existen necesariamente amos y servidores, como en las grandes residencias aristocráticas, como en la del obispo, en la del rey, en la de los príncipes, como en todos los señoríos —y como existen, en el seno del modo de producción, explotadores y explotados. Esta es la línea divisoria. Línea que Adalberón ve inscrita en lo más profundo de lo biológico. En efecto, estamos aquí, sobre la tierra, del lado del pecado, de la carne, del sexo. La *lex humana* reina sobre aquellos espacios confusos, en los que la transmisión de la vida, pecaminosa por necesidad, se encuentra también por necesidad, sea con los placeres culpables de la procreación, sea con el castigo que representan los dolores del alumbramiento. Estas dos condiciones, porque no son angélicas sino terrestres, se encuentran definidas por el nacimiento. Son categorías genéticas. Los nobles y los siervos constituyen dos «géneros». A la cabeza del primero están situados el rey y el emperador, los dos faros de la cristiandad. Son, claro está, sagrados. Pero su segunda naturaleza les permite, como a todos aquellos que no pertenecen al clero, poseer lícitamente una esposa; deben acostarse con ella y embarazarla, y toda la nobleza es considerada su parentela, como la extensa progenie de los antiguos soberanos, sus antepasados. La nobleza en su totalidad proviene «de sangre de reyes». Adalberón lo sabe bien, pues pertenece a ella y conoce de memoria su genealogía.

La atribución de una función (*officium*) a cada una de estas dos condiciones viene tan sólo después y como consecuencia de la división que crea la generación, el «género». La sangre que corre por las venas de los nobles, de la que provienen su belleza, su ímpetu, su valor militar, los pone en condiciones de defender ante todo a las iglesias, luego al «vulgo», a los grandes y a los peque-

26. *Carmen*, v. 288 y v. 291.

ños (puesto que entre aquéllos que no pertenecen a la nobleza, en el seno del pueblo, como dirá Loyseau, existen también rangos; también en este sector algunos se adelantan, se instalan y hablan primero que nadie). Los nobles deben a su cualidad genética el hecho de ser guerreros, *bellatores*.[27] Mientras que el «oficio» de los siervos consiste en poner en práctica todo lo que pertenece a la «condición servil», todas las tareas que Adalberón enumeraba algunos versos más arriba, cuando describía las prohibiciones de los sacerdotes: lavar, cocinar, trabajar la tierra, es decir, producir y preparar el alimento de los otros. Sufriendo. Con el sudor de sus frentes. *Labor, dolor, sudor*. Y para finalizar el diálogo entre el rey y el sabio, la propuesta trifuncional: «*Triple es la casa de Dios que se cree una. Unos oran, otros combaten, otros también trabajan. Los tres están unidos y no soportan la desunión.*» Puesto que —y el final cita lo que en la *Gesta* de los obispos de Cambray servía de prefacio al segundo discurso de Gerardo— «*sobre la función de uno reposan las obras de los otros dos; cada uno a su turno ayuda a los demás*».[28] Si se respeta esta ley (*lex*), la paz (*pax*) reinará. El rey (*rex*), es el encargado de aplicarla y de impedir que el orden sea perturbado.

*

El sistema expuesto en el *Carmen* depende íntimamente de Gerardo, y por su intermedio de Gregorio Magno, en lo que concierne a las relaciones de homología entre el cielo y la tierra, el principio de desigualdad, la ordenación del cuerpo eclesiástico. Pero el poema de Adalberón nos da de la trifuncionalidad, una formulación mucho más precisa. Lo que el autor de las *Gesta* resumía en una frase, se encuentra aquí desarrollado. Por el momento, subrayo tres puntos:

1.º Al igual que su colega de Cambray, el obispo de Laon habla de tres funciones y no de tres órdenes. A diferencia de Gerardo y de Gregorio Magno, emplea la palabra *ordo* sólo en

27. *Carmen*, v. 282.
28. Conviene traducir el texto lo más fielmente posible, aunque se sacrifique su elegancia. Los errores de interpretación de D. Dubuisson provienen en gran medida del hecho de utilizar una traducción imperfecta del *Carmen*.

singular. Quince veces a lo largo del poema. Siete veces para designar, abstractamente, la ordenación de las cosas. Las otras veces lo aplica a un cuerpo constituido, que es siempre el cuerpo eclesiástico. En la tierra, el único «orden» es la Iglesia (en el sentido institucional de este término). En efecto, esta parte de la humanidad, gracias a los ritos de la consagración, gracias a la unción —los reyes consagrados forman parte de ella, hay un «orden de los reyes», especie de anexo de la Iglesia— participa del orden celestial, responde a la ley divina. Por el contrario, la ley humana, cuya competencia es el mundo sublunar, lo inestable, lo corrompido, sólo establece condiciones.

2.° La palabra *laborator* está tan ausente aquí, como en el discurso de Gerardo. Adalberón no emplea este sustantivo de neta connotación funcional, sino *servus*, que hace referencia a la servidumbre, a la sujeción. ¿Acaso lo que le interesa, al igual que a Gerardo, no es el poder, y entre las tres funciones, sólo dos, una subordinada a la otra como lo están las dos naturalezas, el cuerpo al alma, la juventud a la vejez: la función del *bellator* y la del *orator*? Observemos que este último término sólo se aplica al rey.

3.° Además, de un extremo al otro del discurso, todas las «divisiones», todas las «partes» determinan oposiciones binarias: en el universo hay dos órdenes, el celestial y el terrestre; en la *ecclesia*, dos partes, una en el cielo, la otra en la tierra; dos categorías de diferencias, las que provienen de la naturaleza y las que provienen del *ordo*; dos leyes; al orden de los clérigos se opone el pueblo; la ley humana distribuye entre dos condiciones; los nobles ejercen su protección sobre dos sectores y en el segundo se encuentran los más grandes y los más pequeños. La figura ternaria proviene siempre de una combinación de figuras binarias. Cómo ocurre con el misterio de la divina trinidad.[29] La cristiandad

29. Sobre este punto hay que ver otro poema que Adalberón construyó siguiendo la misma moda, la *Suma de la Fe*, editado por HUCKEL, «Les poèmes satiriques d'Adalbéron de Laon», Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, XIII, París, 1901; algunos de sus versos repiten los del *Carmen:*

Tres in personis quorum substantia simplex
Est natura trium simplex, recti quoque bina
Nam Christi natura duas se dividit in res

jamás se identifica, ni siquiera furtivamente, con el cuerpo de Cristo. Pero se la concibe poseyendo la misma estructura de lo divino, que es uno y trino. Y el desorden tiene su origen, tanto en la desunión de las partes como en la anulación de las diferencias.

*

Adalberón hace una larga disertación sobre el desorden. Lo había descrito en la primera de las cuatro divisiones de su obra. Vuelve a hablar de él en la última, donde propone su plan de reforma. ¿Procede para él, este desorden, como ocurrió en Arras en 1025, de la impugnación herética? En el *Carmen* encontramos sólo una alusión al «*error*».[30] No obstante, el esmero por justificar la existencia de un cuerpo especializado en la administración de la unción, prueba que la preocupación de una desviación antieclesiástica no estaba ausente de su espíritu. ¿Dirige el combate doctrinal, como lo hizo Gerardo en 1024, contra los propagandistas de los juramentos de paz? Los versos 37-47, al explicar lo que es el mundo al revés, el escarnio, muestran a un campesino (feo, sin fuerzas, vil, imagen contraria de la del noble, de la del rey, que son pura belleza, vigor y valentía) coronado; muestran a los «*guardianes del derecho*», a los encargados de aplicar la ley, es decir, a los príncipes, dedicándose a la oración; por último, muestran a los obispos desnudos, conduciendo el arado, cantando la canción de Adán y Eva, es decir, la endecha de la igualdad primitiva de los hijos de Dios. Y el escándalo está justamente aquí ¿no conviene que los prelados aparezcan, como Gerardo, presidiendo el sínodo de Arras, cubiertos de ornamentos espléndidos que pongan de manifiesto ante los otros su posición de superioridad, en la que han sido instalados por voluntad divina, sin ensuciar sus manos con faenas serviles y dedicados a colocar cada hombre en su sitio, según sus méritos, en la «distinción de los órdenes», en la desigualdad? Esta descripción bufonesca de la sociedad pervertida indica con mucha claridad quiénes desempeñan normalmente las tres funciones, quiénes son normalmente los

30. *Carmen*, v. 56.

hombres que se dedican a la oración, a la guerra y al trabajo: para Adalberón como para Gerardo, los *oratores* son los obispos, los *bellatores* los príncipes, y los que trabajan, los campesinos. La subversión, el desorden que implican la exaltación de los siervos, la clericalización de la nobleza y la humillación del episcopado, son considerados también por Adalberón como la consecuencia posible, de una adhesión a las propuestas de un Garin de Beauvais, quien impulsaba a asegurar la paz mediante juramentos de iguales prestados en asambleas rurales. Sin embargo, en el espíritu del autor del *Carmen*, el ataque va dirigido principalmente contra un único adversario: Odilón, abad de Cluny.

El propósito de Adalberón de Laon es el de restablecer a los obispos en su función, la de consejeros de los reyes. Pues actualmente, dice, no son los sacerdotes, aquellos que «*sirven en conjunto a Cristo*»,[31] los sabios que han adquirido, como premio de un prolongado estudio, la inteligencia de los misterios, los que cumplen este oficio. ¿Quién se ocupa, pues, hoy en día del rey? Un laico que rechaza el matrimonio (cuando el estado matrimonial es la norma para todos aquéllos que no pertenecen al *ordo* de los sacerdotes) y que no posee la *sapientia,* puesto que no ha sido consagrado, puesto que menosprecia la ciencia.[32] Los laicos de este género son evidentemente los monjes. Los responsables de las perturbaciones que afligen a toda la sociedad son los monjes.

La influencia que ejercen sobre Roberto el Piadoso es perniciosa, pues tiende a romper en su persona el equilibrio necesario entre la reflexión y la acción. Libera las turbulencias que lleva en sí su naturaleza de joven. Entre todos los monjes, uno. Un «maestro» (ésta era la palabra que designaba al heresiarca, perseguido en vano, por Gerardo en Arras) Odilón. Este «*príncipe*»,[33] este «*maestro de la belicosa orden de los monjes*»[34] es *bellator* cuando debería dedicarse a la oración, se pavonea en un suntuoso palacio,[35] cuando debería vivir como un pobre, corre a Roma a implorar al Papa cuando debería rogar a Dios. El «rey Odilón» el

31. *Carmen,* v. 59: la expresión proviene también del libelo de Arras.
32. *Carmen,* v. 69-76.
33. *Carmen,* v. 155.
34. *Carmen,* v. 156.
35. *Carmen,* v. 167.

usurpador. Si en Francia el mundo está invertido y se han confundido las funciones y los rangos, la culpa es de la orden de Cluny que Odilón dirige.

¿Qué quieren, en efecto, los cluniacenses? Monaquizar ante todo la condición de los nobles, imponerles las prohibiciones y las obligaciones de los religiosos de vivir castamente, de cantar los Salmos[36] —cuando en el conjunto de la nobleza, sólo un hombre, el rey, detenta el privilegio de participar personalmente en la liturgia—. Los cluniacenses quisieran también militarizar la plegaria, Adalberón recurre a una escena burlesca para ridiculizar semejante propósito. Había enviado, dice, a uno de los monjes de Laon a recoger información en el sur del reino. Al regresar convertido, transformado, proclama: *«soy un caballero que sigue siendo monje.»*[37] *Miles,* ya no *bellator* ni *pugnator:* observemos bien la elección de las palabras: Adalberón el gramático, el perfecto conocedor de los vocablos, habla de caballeros, de esas bandas de agitadores y rapaces que se establecen alrededor de los príncipes de este mundo para servirles militarmente. «Jóvenes» dominados completamente por la vehemencia, que gesticulan como se hace en el infierno. Rolando, uno de esos matamoros, se ha transformado, corrompido por Cluny en un tránsfuga, furioso, grotesco, impetuoso, efervescente, cuyos inmorales atavíos son el testimonio de la transgresión del orden.[38] En la época, las categorías sociales están claramente señaladas por la vestimenta, por la forma del calzado, por el corte de los cabellos —pues es necesario que se reconozca a primera vista en el hábito al monje, al penitente, al príncipe, al campesino, a la mujer honesta y a la que no lo es. Y en este mismo momento se escucha a los guardianes del orden denunciar las nuevas modas, aquéllas maneras meridionales de ataviarse que adoptaron los figurones del norte de Francia: la barba afeitada, los cabellos cortos, las vestiduras rasgadas que dejaban ver los muslos, las calzas con las puntas retorcidas y la expresión ceñuda. Estas modas causan horror, pues llevan a confundir al guerrero con un sacerdote o una mujer; se las

36. Estos son los propósitos cluniacenses formulados especialmente por el abad Eudón de Cluny; probablemente los versos 127-128, hacen alusión a él, en San Martín de Tours, donde fue canónigo antes de llegar a ser monje.
37. *Carmen,* v. 112.
38. *Carmen,* v. 95-117.

considera sacrílegas en tanto alteran el orden consagrado de la sociedad.[39] Alteración análoga a la provocada por el mensaje cluniacense cuando muestra al oficio monástico como un combate, a los monjes como militares, llegando incluso a abolir las diferencias prescritas al trasladar a la sociedad laica los valores primitivamente litúrgicos y monásticos de la *militia Dei,* al querer transformar a todos los *milites*, a toda la soldadesca subalterna llamada a emprender la guerra santa, en «caballeros de Cristo».[40] Esta perturbación que tiene su origen en la predicación cluniacense se suma en este momento a la que propaga el movimiento por la paz de Dios. Este movimiento, del cual Odilón fue efectivamente uno de sus promotores, conduce a dislocar los tabiques que sirven de pilares al edificio social. En los concilios de paz reunidos en el norte de Francia, ya se ha podido ver a algunos obispos demagogos despojarse de sus ornamentos, llamar a la igualdad, proclamar que el campesino es rey y prepararse, cual nuevos Turpines, para encabezar una expedición militar contra los enemigos de la fe. Y Adalberón sólo puede lamentarse: ¿qué será de él, que no sabe ni cultivar ni combatir?[41]

Vemos pues porqué, en la última parte del panfleto, se estima que el rey debe prometer no renunciar a ejercer personalmente la justicia, a seguir siendo el amo de la paz, a instituir a los delegados que tendrán a su cargo la protección de los pobres. El rey debe prohibir a los nobles que frecuenten las iglesias durante la noche y que salmodien en ellas durante días; debe prescribirles, sin duda, que hagan el amor y que tengan hijos, sin lo cual el *genus,* la «virtud» desaparecía completamente del mundo. Debe invitar a los obispos a que se desinteresen de los *rura,* de los problemas campesinos, a que no finjan más compartir la indigencia de los hombres del campo, a que lleven los atavíos que convienen a su rango o grado, a que, por último, reduzcan a los monjes a su propio dominio y que les impidan salir.[42] El rey

39. H. PLATELLE, «Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XIe et XIIe siècles», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* 1976.
40. En el verso 118 del *Carmen* se inicia una parodia de la cruzada en la que vemos a monjes jóvenes y viejos desviados de su camino por los infieles.
41. *Carmen,* v. 177.
42. *Carmen,* v. 412-416.

Roberto parece asumir el compromiso de resistir la invasión de una congregación monástica perversa que avanza desde el sur, como antes lo hicieron los sarracenos, de restaurar las diferencias en todo aquéllo que se había peligrosamente confundido. Resistir, restaurar, ¿será el rey capaz de ello? La sátira de Adalberón se cierra con las sarcásticas risas de la duda.

IV

EL SISTEMA

Este poema es un extenso juego de palabras cuyas resonancias, cuyos acordes descansan, al igual que los múltiples elementos que componían la arquitectura de las basílicas de la época, sobre relaciones numéricas exactas. Uno corre el riesgo de extraviarse entre sus complicaciones, de dejarse, como en bosque encantado, hechizar. En todo caso, el comentario podría continuarse indefinidamente, puesto que el discurso progresa por alusiones, reflejos, saltos, y como dice Adalberón, por alegorías, o mejor por símbolos, por la «clave de un misterio nunca definitivamente explicada, susceptible de descifrarse siempre, al igual que una partitura musical que no se descifra de una sola vez sino que es capaz de ejecuciones siempre renovadas».[1] El espejo deslumbra por la interferencia de sus mil facetas. Sin embargo, la confrontación de lo que dice el obispo de Laon y lo que dice el obispo de Cambray hace aparecer una imagen segura y relativamente simple, puesto que Adalberón y Gerardo hablan de lo mismo, de su oficio, de su función de obispos y de sus relaciones con la función real. «*El rey y los obispos parecen servir al siervo.*» En el centro de la enunciación poética, el verso 292 formula tal vez la expresión más justa de la trifuncionalidad social y da cuenta de la manera en que dicha figura se sitúa en el pensamiento del autor del *Carmen*. Acerca de los poderes respectivos del rey y de los obispos sobre todos los demás hombres que les están subordinados: ¿no es éste acaso el verdadero enunciado del problema al que

1. H. Courbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, París, 1977, p. 19.

Adalberón y Gerardo quieren dar una solución? Tanto el uno como el otro se enfrentan con las dificultades concretas del momento, competencia de un pequeño castellano y de un gran abad, tanto el uno como el otro están preocupados por las tensiones y las resquebrajaduras del edificio político. Estos dos prelados, vástagos de un viejo tronco lotaringio fértil en jefes de guerra y en confesores de la fe, encaramados en la cima de la más alta cultura, estos dos «maestros» —legítimos, pues nunca han usurpado este título— asumen su misión de retóricos. Leen en Cicerón, cómo unir la elocuencia a la *sapientia*. Ellos, los ancianos, los sabios, alineados en el «orden de los poderosos» como es necesario para ser civilizados, para corregir, para trasladar los fenómenos terrestres a la ejemplaridad divina, proponen al rey, oponiéndose a sus cofrades descarriados, un modelo de gobierno, la ideología de un orden cívico. Sistema del cual ahora conocemos mejor sus articulaciones fundamentales.

1.° En el centro, el postulado de una coherencia entre el cielo y la tierra, las dos partes de un mundo homogéneo, construidas sobre un único plan y que se encuentran, en consecuencia en correlación, pero que sin embargo, se basan la desigualdad de los niveles jerárquicamente superpuestos. La de más arriba constituye para la otra un modelo. Sin embargo, todo proyecto de reforma en el nivel en que estamos exige un esfuerzo para vencer la gravedad. La energía de la acción invocada por ambos discursos se sitúa en consecuencia, del lado de aquél que, en el cosmos, es el más apto para elevarse, de lo vivo, de lo sutil, del alma, del fuego, del sol —del hombre; lo femenino, la vertiente de la sombra, del agua, de la luna no entran absoluto en juego: ningún oficio, ninguna función, ningún «estado» para las mujeres.

2.° El orden es un atributo de la ciudad perfecta. Un orden de aspecto militar que procede de una ley y que establece la paz —es por esta razón que la Jerusalén celeste puede ser llamada visión de paz, revelación, ejemplo de justicia. Este orden eminente se extiende sobre la tierra por medio de la transmisión de consignas, de órdenes que repercuten de grado en grado, por medio de la disciplina. Como consecuencia de esta expansión, uno de los escalones más elevados de la pirámide humana, tal vez legítimamente, en la parte del mundo aún imperfecta, es designado

como un orden, como el orden por excelencia: el cuerpo de los eclesiásticos. Es el único orden. Presenta en la tierra, el modelo de toda organización social.[2] El orden de los reyes es como su apéndice, puesto que éstos han sido consagrados. Tienen la misión de contener la fogosidad que anida en el cuerpo de la persona real y de insuflarle la fuerza que necesita para mantener el orden. La consagración del rey supone la superposición de una ordenación cultural sobre otra natural. En el mundo terrestre las diferencias proceden en efecto de la naturaleza y del orden. Pero aquéllo que el *ordo* establece, está permanentemente amenazado pues vivimos en las provincias de la contaminación. «*Las leyes se descomponen y entonces la paz pierde su rumbo; se cambian las costumbres de los hombres y el orden cambia.*»[3] Esto conduce a apartarse del modelo celeste, que es siempre inmutable. Para estrechar las amarras, es necesario que entre los hombres se distribuyan convenientemente las diferentes funciones.

3.º *Officium* es una de las palabras claves que manejan atinadamente estos maestros de la gramática. Para ellos —Adalberón es el más explícito— el orden terrestre se basa en «divisiones», en «particiones» (*partes*: en 1824 Guizot la traducía por «clases»), que distribuyen los cargos. Existen dos, uno que está dirigido hacia lo alto, que se comunica directamente con el cielo y que enuncia las reglas, el otro que está dirigido hacia la tierra y que tiene la función de hacer aplicar estas reglas. Cuando se habla de lo social sólo se puede emplear la palabra *ordo* en relación a los hombres que cumplen estas funciones. Existen entonces dos órdenes y sólo dos, el orden de los «poderosos», es decir, de los obispos, y el orden de los reyes. *Rex et pontifices*: el *bellator*, los *oratores*. Esta distribución inicial es tan clara en el espíritu de Adalberón como en el de Gerardo. Sin embargo, para llevar a cabo su acción, los dirigentes deben ensanchar las bases del orden que ellos constituyen. Al delegar la función sacerdotal, los obispos despliegan sobre el conjunto de su diócesis un orden, del que son los padres espirituales: Adalberón ve un orden en el clero de Laon. Los reyes hacen lo mismo al establecer los *rectores*, los nobles, considerados como sus descendientes.

2. Esto es lo que ha bien visto Sewell a propósito de la sociedad del Antiguo Régimen y del primero de los órdenes, el clero.
3. *Carmen*, v. 302-303.

Con razón, puesto que los reyes no son asexuados, porque pueden procrear, son efectivamente los jefes de una muy amplia parentela que se identifica con la nobleza y en la que se reclutan todos los jefes militares. Dos oficios pues, pero que se delegan de manera diferente. El oficio de la oración por medio de un sacramento, el del orden, un signo inmaterial que no rompe la relación con el mundo celeste, que respone a la ley divina: por esta razón, todos aquellos que reciben el beneficio de semejante delegación son «ordenados». Por el contrario, el oficio de la guerra, que se transmite por la sangre, responde a lo genético, a la «naturaleza»: no existe el orden de los guerreros. La figura real, en la confluencia de dos oficios, aparece dividida.

4.° Dos grupos dominantes: el de los sacerdotes, investidos de su función por los obispos; el de los nobles, descendientes de los reyes. Quedan fuera de ellos los auxiliares subalternos entre cuyas manos se derrocha la moneda menuda de las funciones litúrgicas y militares, los monjes que no han llegado al sacerdocio y los caballeros que no detentan algún poder. Estos hombres son sólo agentes; constituyen el grupo doméstico de aquéllos a los que el Cristo ha dado la misión de orar y de combatir.

5.° Los obispos del siglo XI, no consideran en absoluto que la función sacerdotal pueda proceder de la autoridad soberana, sino del rey de reyes, de Cristo. Y las flaquezas del rey de Francia, de la cual observan con ansiedad los signos, amenazan simplemente, al relajar la disciplina entre los que esgrimen la espada, con liberar la turbulencia de los caballeros. Esto impide considerar, cómo lo hacen algunos discípulos de Georges Dumézil, las diversas responsabilidades sociales como una especie de proyección sobre la sociedad de la misión y de los atributos reales. Pero permite por el contrario, comprender mejor el añadido de una tercera función y la definición de una tercera categoría social.

6.° La triplicidad es, en efecto, uno de los elementos del sistema. Porque en el universo reina la desigualdad, algunos gobiernan, otros deben obedecer. En consecuencia dos condiciones dividen a los hombres; están determinadas por el nacimiento, por la «naturaleza»: algunos nacen libres y otros no, algunos «nobles» y otros «siervos». Permanecen en esta posición originaria mientras viven en la parte del mundo mancillada por el pecado. En

la medida en que adaptan su existencia a las exigencias del *ordo*, respetan la ley divina que les empuja a vivir como viven los ángeles y logran escapar de la impureza, los servidores (o los siervos) de Dios se liberan de lo que impone la diferencia de condiciones. La fractura permanece tal cual sólo entre los laicos. Ella instala una tercera categoría en estado de sumisión, el «vulgo» —lo que Loyseau llama el «pueblo»— conducido por los *oratores* y los *bellatores*. Adalberón, en este caso es absolutamente claro: opone brutalmente a los hombres de la segunda función «aquéllos que sirven». Para él la servidumbre es hereditaria. De ella se deriva la penosa obligación de trabajar. Tal es la tercera función: «la labor». Una palabra triste que evoca el sudor, la aflicción, la miseria, que evoca la explotación. Cumplen esta función aquéllos que están obligados por naturaleza, porque su sangre no es la de los reyes y porque no han sido ordenados, a enajenar la fuerza de sus brazos al servicio de otros. Notemos que en estos textos jamás se designa a los hombres de la tercera función mediante una palabra que signifique trabajadores. A los explotados se les llama, con razón, o «campesinos» o «esclavos». El añadido de una tercera función surge del principio de la desigualdad necesaria. Por esta razón, el esquema trifuncional aparece al comienzo o al fin de un discurso sobre la sumisión y sobre la estructura de una sociedad, en la que su parte más elevada reina en la perfección y la más baja se arrastra en el pecado. El carácter triple nace de una conjunción de las diferencias que instauran al mismo tiempo el *ordo* —están los sacerdotes y los otros— y la naturaleza —están los nobles y los siervos—. El desorden no proviene de los cambios de la naturaleza sino de la turbación del orden. Esto se produce cuando los campesinos participan en las deliberaciones de las asambleas de paz (o cuando un hombre que no es de origen noble accede a la dignidad episcopal), cuando se solicita a los nobles que oren o a los *oratores* que combatan.

7.º Ultimo concepto, el de la mutualidad, el de la reciprocidad en la jerarquía, que estructuralmente exige la figura ternaria.[4] La caridad es la que anima la dinámica de los intercambios. Pero la superposición de los niveles es la que la orienta: en ellos se produce el vaivén entre la dilección y la reverencia. Todo

4. C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, 1958, p. 58.

depende de esta disposición jerarquizada. De la cúspide, —es decir, de Dios— proceden la gracia y el impulso general. La caridad, gracias a la cual es posible cualquier coordinación y compaginación, es en sus orígenes, condescendencia.

*

He aquí el sistema donde se sitúa la figura de la trifuncionalidad social tal como la encontramos expresada por primera vez. Magníficamente expresada por hombres que luchan contra las «novedades» y que se oponen a otros que se dejan transportar por los movimientos de la vida. Conservadores. En el caso de uno son evidentes la amargura y el escepticismo. Ambos se empeñan en conjurar lo que sienten como un hundimiento. Durante largo tiempo me sorprendió que Robert Fossier juzgara el tema de las tres funciones, a comienzos del siglo XI, como retardatario.[5] Su perspectiva era correcta. Este tema sin embargo, no es nada más que un elemento entre otros, en el seno de un amplio edificio. Adalberón y Gerardo no inventaron este tema. Pero construyeron el edificio. Propongámonos mejor saber cómo, antes de preguntarnos por qué.

5. *Histoire sociale de l'Occident Médiéval,* París, 1970, p. 144.

GENESIS

He aquí, pues, ante nosotros, construida poco a poco en aquellas cámaras donde se grababan las palabras sobre la hoja de pergamino, lentamente, con un duro esfuerzo de la mano, para hablar con propiedad, religiosamente, con el fin de conservar estas palabras y también para que se diseminaran por el mundo, puesto que el autor pensaba en efecto, que el manuscrito sería leído, copiado, que el mensaje repercutiría indefinidamente —y no era una esperanza vana puesto que podemos aún escuchar este discurso después de mil años—, he aquí ante nosotros, lo que es una muestra de maestría literaria, pero también un monumento de prestigio, pero también el instrumento de un poder: esta teoría del orden social. Ni Adalberón ni Gerardo la inventaron totalmente. Los sistemas ideológicos no se inventan. Están allí, difusos, aflorando apenas en la conciencia de los hombres. De ninguna manera inmóviles. Trabajados desde el interior por una lenta evolución, imperceptible, pero de la cual se descubren a la distancia, los efectos, que ella ha dislocado el conjunto, que es necesario recomponerlo. Los artífices de semejante restauración —Gerardo y Adalberón entre 1025 y 1030— ajustan de una manera nueva las piezas dispersas de la construcción. Puesto que el cuerpo ha cambiado, el vestido no cae como debería. Esta es su participación en la creación. Pero no crean los materiales que emplean. Estos ya están listos. Adalberón y Gerardo no sólo no forjaron el tema de las tres funciones sino tampoco los otros elementos del sistema.

Estos elementos estaban en su memoria. Eran hombres de-

dicados a la palabra. El texto que leemos se fue creando en aquellas asambleas, en aquellos consejos, en aquellos «concilios», en los que los obispos opinaban y disputaban. Lo que llegó a ser la presentación coherente de una ideología se esbozó en el ardor de aquellas juntas verbales, que alternaban con las expediciones militares y en las que los dirigentes de la época buscaban, como en la guerra, el brillo, la diversión, la afirmación de su poder. La memoria de estos oradores y de estos auditores que hablaban y escuchaban más de lo que leían, estaba reavivada sin cesar por los ejercicios de la liturgia, de la salmodia y de la homilía. Memoria preñada de frases latinas. Este amplio repertorio, común a todos aquellos nobles que sus padres habían instalado en un capítulo catedralicio para que llegasen a ser obispos, era como un telón de fondo. Sobre él se deslizaban, desestructurados, los elementos del sistema ideológico. Sobre él, en el momento oportuno estos elementos se proyectaban unidos. La mayor parte de estas frases provenían de la Biblia, de la Vulgata; otras de los Padres de la Iglesia, de los clásicos de la antigüedad comentados por los maestros de la gramática, de la retórica y de la dialéctica.

Esta memoria se rehacía en el *armarium*, reserva de libros adscripta a toda catedral. En la región donde vivían Adalberón y Gerardo, en la que habían aprendido su oficio, en la que debatían, predicaban, declamaban, dictaban a sus secretarios los canónigos, estas bibliotecas eran tal vez las más ricas de toda la cristiandad latina. Actualmente se han dispersado y destruido casi por completo. Gracias a antiguos catálogos, sabemos que la de Cambray contenía en el siglo X unos sesenta volúmenes (cada uno de los cuales reunía varias obras), un centenar en el siglo XI. Dominaban las obras jurídicas, las colecciones canónicas que se habían constituido en la época carolingia —en total acuerdo con el gusto del obispo Gerardo por el reglamento, las órdenes, la acción. Pero también allí encontramos el comentario de Gregorio Magno sobre Ezequiel y los ocho manuscritos de san Agustín.[1] La biblioteca de Laon era cinco veces más rica,[2] trescientos volú-

1. H. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* tomo 4, París, 1922, pp. 635-36.

2. B. Merlette, «École et bibliothèque à Laon du déclin de l'antiquité au développement de l'université», *Bulletin philologique et historique,* 1975.

menes en el siglo X (a fines del XIII, después del prodigioso desarrollo de los estudios y de la edición, el capítulo catedralicio de París poseía menos de la mitad); un gran número de manuales de formación —entre los cuáles estaba el comentario de Martianus Capella al curso de artes liberales dictado en el siglo IX por Martín Escoto—; todo el utillaje, incluso el del trabajo dialéctico: figuran varios ejemplares de *De consolatione* de Boecio. También figuran obras que se aventuran en la exploración de los misterios: los manuscritos de Juan Escoto Erigena que siguen aún estando en Laon, muy cerca de donde Adalberón los utilizaba. Un tesoro, adorno del alma, semejante a los ornamentos que cubrían el cuerpo de los prelados y que se los sacaba de la misma cámara para las grandes fiestas. Un tesoro heredado: cuando Gerardo se instaló en Cambray, ya estaban allí las nueve décimas partes de los libros que conservamos. En efecto, esta reserva de saber se había constituido durante la juventud de Hincmar, en las buenas épocas del «renacimiento carolingio», momento en que se salvó la cultura literaria antigua. Allí se acumularon innumerables palabras. Algunas muy simples como las de los Evangelios, que germinaban y desplegaban como grano de mostaza, otras pesadas y multívocas —precisamente el principio de la enseñanza, era el de ahondar el sentido mediante la analogía, la metáfora, el contraste, la resonancia. En la memoria de estos expertos, estas palabras pasaban naturalmente sin cesar de una formación discursiva a otra; algunas, una vez transferidas, producían un resplandor más vivo y disipaban las tinieblas que las rodeaban.

Gerardo de Cambray cuando habló de la trifuncionalidad social, extrajo de esta abundantísima reserva su «documentación evidente.[3] Pero también recurrió a ella en todos los demás casos. Todos los temas de la proclama fueron heredados. Ni Adalberón ni Gerardo intentaron disimularlo. Por el contrario, los dos prelados se esmeraron, para que se reconociesen sus fuentes. No se apartaron de la tradición. No traicionaríamos sus expectativas si intentásemos personalmente, tal como lo hacían los hombres que escuchaban hace mil años, discernir el origen de sus palabras y remontar la corriente en la que se inscriben los diversos principios que los obispos consejeros del rey Roberto creyeron conveniente

3. *Gesta,* III, 52.

denanza que va dirigida a otros obispos, con el fin de reforzar la cadena de subordinaciones, agregarle un eslabón más y asegurar la repercusión de las órdenes. En ella se establece que para el mejor cumplimiento de las funciones (*administratio officiorum*) es necesario un «orden de la diferencia», el orden que reina en el ejército, el mismo que reinaba en el monasterio benedictino que Gregorio había establecido en su residencia, comunidad estrictamente regulada y que reproducía, al estar fundada sobre la jerarquía y la obediencia, la organización militar. La otra cita proviene de la *Regula Pastoralis*, pequeño tratado sobre «el arte de ser obispo».[1] Pero en realidad proviene de más lejos; el mismo Gregorio Magno lo dice refiriéndose a una obra anterior, a otro opúsculo también muy simple, las *Moralia in Job*.[2] Adalberón se remonta, él sí, a la verdadera fuente: a las *Moralia* y al comentario de Ezequiel que envía al rey Roberto.

El tema de la meditación de Gregorio Magno sobre el libro de Job, ya no es la administración sino la moral, moral adaptada a los rigores de una fraternidad monástica sometida al abad, al padre común. Aquí también aparece un orden igualmente jerarquizado, que se funda en la superposición de grados, orden sin embargo, diferente, intemporal: el «orden de los méritos». Esencial. Subyacente, sostiene y justifica el principio de autoridad. Una parte de la sociedad merece dirigir la otra. Porque «aquéllos que están en lo bajo» tienen moralmente un valor inferior, están subordinados a «aquéllos que están a la cabeza de todos» (*prelati*), a «aquéllos que hablan» (*predicatores*), a «aquéllos que dirigen» (*rectores*), a los «poderosos» (*potentes*). Éstos pueden muy bien ser «pobres», estar faltos de protección y despreciados: Gregorio observa todos los días, en la Italia invadida por la barbarie, a hombres atropellados y brutalizados que no han perdido, sin embargo, la cualidad de dirigir. Por una sola razón: están menos mancillados que otros por el pecado. Toda la jerarquía procede de la desigual distribución entre los seres del mal y del bien, de la carne y del espíritu, de lo terrestre y de lo celeste. Porque los hombres están por naturaleza más o menos inclinados al pecado, es necesario que los menos culpables aseguren, de una

1. J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, París, 1973, p. 101.
2. «Como recuerdo haberlo dicho en los libros morales», PL 76, 203.

manera asidua, afectuosa, obediente, la dirección del tropel. Esta idea es expresada mucho más brutalmente algunos años después de Gregorio por otro obispo, Isidoro de Sevilla.

Ni Gerardo y Adalberón lo citan. Pero vale la pena evocar sus palabras, pues muestran con crudeza lo que Gregorio Magno y los que defendieron el orden real en 1025 tenían en sus mentes: «*Aunque la gracia del bautismo redime a todos los fieles del pecado original, Dios el justo discriminó en la existencia de los hombres e hizo de unos esclavos y de otros señores, con el propósito de que la libertad de cometer el mal fuese restringida por los poderosos. Pues ¿cómo podría prohibirse el mal si nadie temiese?*»[3] Lo que aquí se afirma como necesario no es solamente la desigualdad, sino la represión. No existe el intercambio mutuo de reverencia y dilección. Sólo existen «esclavos» que tienen miedo y «señores» que los doblegan bajo su yugo. La elección arbitraria de Dios determina la pertenencia a una u otra clase. Gregorio habla menos abruptamente, menos francamente. En las *Moralia*, al interrogarse sobre la desigual distribución del mal, está de acuerdo sin embargo, con Isidoro: cuando dice que lo que interesa para definir el pecado, no es a fin de cuentas el estado de sumisión, sino una *dispensatio occulta*, una «misteriosa distribución».[4] La predestinación es la que distribuye sobre la tierra los poderes de coerción. Esto nos conduce directamente al segundo de los autores citado, a san Agustín.

Este otro obispo ya había hablado —mucho antes, en la época en que Roma estaba en su esplendor— de autoridad y de sumisión necesaria: «*En la Iglesia se establece un ordo, unos están primero, otros después y éstos últimos imitan a los primeros. Pero aquéllos que dan el ejemplo a los que vienen detrás, ¿a quiénes siguen? Si no siguen a nadie se extravían. Ellos siguen pues, también a alguien y ese alguien es el Cristo en persona.*»[5] La imagen del poder. Ello fue el modelo de todas las procesiones medievales, de todos los ritos ambulantes, de los cortejos, de los desfiles, que todos se representaban como la organización disciplinada de una ascensión. Todos son conducidos, no lo olvidemos, por un jefe de fila invisible, Jesús, quien siempre inicia la marcha.

3. *Sentencias,* III, 47, PL 83, 717.
4. Ver la variante, PL 76, 203.
5. *Enarratio in Psalmis,* 39, 6, PL 36, 466.

En esta procesión con la que sueña san Agustín, los primeros después de Cristo son evidentemente los sacerdotes, alineados según sus dignidades. A la cabeza de la cohorte, los obispos. Vienen inmediatamente después de Cristo y tratan de acomodar sus gestos a los suyos. Esta proximidad los transforma en los mejores, en los más virtuosos, en consecuencia en los más poderosos. Pues el sistema de obligaciones —obligación de imitar, obligación de guiar— que dirige la marcha, refleja la jerarquía de méritos. Y puesto que se trata de un valor de proporción entre el bien y el mal, semejante orden es sin duda indestructible. Romper las filas sería un sacrilegio. Es necesario que cada uno permanezca en su sitio.

«*Cada uno en su orden: ante todo el Cristo, luego aquéllos que son de Cristo, que han creido en su advenimiento*»: la filiación puede remontarse directamente de san Agustín al apóstol, a san Pablo,[6] comentado por primera vez por Tertuliano en su tratado *De la resurrección de la carne*:[7] «*el ordo del que habla Pablo es el de los méritos.*» En efecto, cuando seguimos el eco de las fórmulas difundidas de época en época, y llegamos hasta los primeros textos del cristianismo donde arraiga esta visión, vemos que abarca la peregrinación de la sociedad humana, desde sus albores hasta el fin de su historia: cada hombre en su puesto ha surgido de la nada, cada hombre en su puesto se levantará de su tumba para comparecer ante el Juez. De esta manera se descubre el concepto de una identidad en la obediencia, basado en las doctrinas fundamentales sobre las que la cristiandad latina ha meditado sin cesar, en el Nuevo Testamento, en Agustín, en Gregorio, imagen de una falange que impone la absoluta sumisión de los subordinados a los superiores, la idea de estrechar filas, de ejecutar órdenes bajo la amenaza de sanciones necesarias. La cristiandad la hizo suya, mucho más cómodamente que los primeros monjes benedictinos del siglo VI; convencidos de que todo se iría a pique, de que el mundo terminaría por pudrirse, adoptaron para resistir mejor a la corrosión, las estructuras de encuadramiento de las legiones romanas. Naturalmente Adalberón y Gerardo hacen referencia a esta idea, a esta imagen, a este concepto. Ellos también presencian la desarticulación del mundo. Es por esta razón que de-

6. I Cor, 15, 22-23.
7. PL 2, 864.

ciden hablar. Sabían que algunos siglos antes, el orden había vacilado en Galia, que los carolingios habían llegado a restablecerlo siguiendo el consejo de los obispos, que éstos habían presentado ante el soberano, al pueblo de Dios como una tropa militar que marchaba en fila, al paso; que para aconsejar habían recurrido a las palabras de san Pablo, de san Agustín y de san Gregorio. El obispo Jonás de Orleans había insistido: «*Es absolutamente necesario que cada uno permanezca en su orden.*»[8] Carlomagno lo había prescrito: «*Que cada uno permanezca unánimemente en su propósito de vida y en su profesión.*»[9]

8. *De Institutione Regia,* 10.
9. MGH, Cap. I, 33.

II

CONCORDIA

Unanimiter. Gracias a esta palabra se atenúa, se disimula justamente el carácter terrorífico que puede presentar esta ordenación implacable. Para que la disciplina sea soportable y se tolere la desigualdad, es conveniente hacer creer, que en la sociedad cristiana —al igual que entre padres e hijos, entre jóvenes y viejos, en todas las comunidades, en el monasterio como en el palacio, en la aldea como en las tropas de combate— el afecto une los corazones. *Concordia.* Un solo corazón. Por lo tanto un único cuerpo, en el que cooperan todos los miembros. La metáfora es de san Pablo (Rom, XII, 4). Los escritores carolingios no recurrieron expresamente a ella, tal vez por repugnancia por lo corporal. Bonifacio hace sólo una alusión en su sermón sobre los órdenes: «*En nuestro cuerpo sólo hay una alma en donde reside la vida; pero numerosos son los miembros que poseen funciones diferentes; al igual que en la Iglesia donde hay sólo una fe por medio de la caridad debe practicarse en todas partes, pero en la que existen diferentes dignidades, cada una con su función propia.*»[1] La afabilidad es aquí espiritual. El espíritu caluroso que anida en el corazón, ofrece el equivalente simbólico: la caridad, la *dialectio.* Un siglo más tarde Valafrido Estrabón se atreve a hablar más claramente: la «*casa de Dios*», es decir la Iglesia, la comunidad de fieles, «*está construida unitariamente gracias a la conjunción y la dilección de cada orden; de esta manera se constituye la unidad del cuerpo de Cristo; todos los miembros se ponen de acuerdo para que puedan utilizarse todos los frutos de sus funciones*».[2]

1. *Sermo* IX, PL 89, 860.
2. *Liber de exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticarum rerum,* MHG, Cap. II, 515.

La metáfora en realidad, transita de lo corporal a lo doméstico. Naturalmente. ¿Acaso no es la *domus*, la mesnada, la célula primordial de esta sociedad? En este hogar, el amor mutuo, el intercambio afectivo cohesiona, dulcifica el rigor de las obligaciones, ayuda tanto a obedecer como a mandar, y hace de la disciplina una comunión. De la caridad nace la concordia, esta armonía que como lo musical, dispone en un orden perfecto la disparidad. De la caridad nace la paz. *Una domus, unum corpus.* La unidad de la sociedad humana —que el poema de Adalberón insta a restablecer— proviene, como la salud de los cuerpos y la prosperidad de los hogares, de una complementaridad, de la reciprocidad de los dones. Desde el reinado de Carlos el Calvo, parece que en la mente de aquéllos, que en el norte de Francia, reflexionaban sobre lo social, la imagen de la familia en la cual Dios sería el padre, o mejor el *senior,* tiende a desplazar la imagen procesional y militar. La tendencia se afirma, sin duda, durante el siglo X, en el momento en que las estructuras del linaje se reforzaban en la nobleza y los ejércitos reales se disgregaban en pequeños bandos de camaradas enemigos. A la experiencia de las relaciones de parentesco, de las relaciones entre jóvenes y viejos, se sumó la análoga del vasallaje: unión de corazones, como las otras, entre dos personas —mejor entre un grupo de guerreros y su jefe—, que estrecha los intercambios mutuos. Algunos años antes del discurso de Douai y de la redacción del *Carmen,* otro obispo, otro retórico, otro alumno de las escuelas de Reims, Fulberto de Chartres, analizaba a pedido del duque de Aquitania el contenido de la relación de vasallaje, adaptando igualmente su discurso a las reglas de la retórica ciceroniana.[3] La posición del hombre que por intermedio de los gestos del homenaje se transforma en el «mozo» (*vassalus*) de un «anciano» (*senior*) se asemeja a la del hijo frente a su padre: debe «servir»; pero en contrapartida recibe una paga: la dilección responde a su reverencia, el «beneficio» a su «servicio». En todos los casos los dos hombres deben pagar con la misma moneda,[4] *Mutuo in vicem reddere.* Mutualidad, pero en una organización jerárquica. En efecto, los lazos más fuertes no unen iguales. La distancia entre los grados estimula el comercio afectivo. El movimiento

3. C. Carozzi, I, c.
4. RHF, X, 463.

nace de la diferencia: ésta lo mantiene, lo estimula, lo acelera por medio de la complementaridad de los servicios. Puesto que el señor, especie de padre, es normalmente el más sabio y el más rico, puesto que el vasallo, especie de hijo, es normalmente más vigoroso, es normal que el primero reciba del segundo ayuda militar, ayuda propia de la segunda función, en compensación de lo que el otro le procura: el alimento, la paz. Y para ello distribuye feudos, ofrece sustento, mantiene en estado de concordia la fogosa cohorte de sus «hombres».

Al reconstruir el sistema ideológico, salta a la vista que Adalberón y Gerardo subrayan el papel de la reciprocidad. ¿Ocurre ésto porque estos dos obispos eran también «señores», justicieros, nutridores que estaban rodeados de caballeros que les rendían homenaje? ¿Las lentas transformaciones que desde sus mocedades habían hecho de la alta nobleza de la que provenían una yuxtaposición de linajes, de compañías de vasallos, de «casas» no les había llevado acaso a representar las relaciones políticas como relaciones de familia? No nos sorprenderá ver, cuando en 1025 se vuelven a usar las palabras de Agustín y Gregorio, la imagen de la ayuda mutua, reflejo del intercambio necesario de benevolencia y fidelidad que se establece entre padre e hijo, entre el primogénito y el hijo menor, entre el señor y sus hombres, entre el amo y sus servidores, proyectarse sobre la visión agustiniana de una procesión que camina hacia la salvación, sobre el concepto gregoriano de una «concordia», de una «contextura» adherida artificialmente sobre las relaciones de dependencia. La casa de los nobles era en efecto, el sitio de la disparidad, de las superioridades, de los rangos superpuestos, de los diversos oficios necesariamente coordinados. En el siglo IX, Dhoda, aquella matrona, aquella dama de la más alta aristocracia recomendaba a su hijo para cuando hubiese alcanzado la edad perfecta *«disponer de su casa para que todos se beneficien según sus legítimos grados»*,[5] y de mantener así, como en el palacio real, un equilibrio beneficioso entre los múltiples servicios. Cuando la casa señorial está bien conducida y el mutuo afecto la cohesiona, ofrece el ejemplo del buen orden.

5. *Manuel,* X, 3.

III

ORDENES

Cada uno en su orden: cuando se tradujo en latín el texto de las Epístolas de Pablo, la palabra *ordo* tenía dos sentidos. En la república romana, los varones adultos estaban repartidos en grupos diferentes, para que cumplieran mejor su papel:[1] para combatir, ante todo (el *ordo* es un regimiento de infantería de filas muy apretadas que se despliegan en la batalla); luego, para dirigir la cosa pública (el *ordo* es «un grupo formado por gentes registradas oficialmente sobre una lista que ha sido presentada por magistrados particulares».[2] La ordenación es pues, en su origen una inscripción. Este acto legal, público, este rito —y éste es uno de los sentidos que la Iglesia medieval atribuyó a la palabra *ordo*— otorga al individuo una posición, que no tiene una relación necesaria con la fortuna o el nacimiento. La ordenación une al mismo tiempo que clasifica. *Ordo* llegó pues, a designar un cuerpo privilegiado aislado del resto, investido de responsabilidades particulares, y que manifestaba ante los ojos de los otros su cohesión, su superioridad, su dignidad por el rango que le había sido atribuido en los desfiles religiosos, militares o cívicos.[2] Este es el primer sentido. El segundo es abstracto. Se entiende por *ordo* la organización justa y buena del universo, aquéllo que la moral, la virtud y el poder tienen la misión de conservar. Cice-

1. C. NICOLET, «Essai d'histoire sociale: l'ordre équestre à la fin de la république romaine», *Ordres et Classes (colloque d'histoire sociale de Saint-Cloud)*, 1973.
2. P. KÜHLER, «Ordo», PAULY-WISSOWA, nueva edición abreviada, Stuttgart, 1935, 35, 35, 930-4.

rón en su tratado *De las funciones,*[3] habla de esta manera del «*orden de las cosas*»; para él la «*conservación del orden*» —la *modestia*— es el arte «*de poner en su sitio lo que se ha hecho o lo que se ha dicho*». Retórica, política: colocar convenientemente las palabras —o los hombres—, unas en relación con otras, com-poner los elementos de un conjunto en los lugares apropiados—predestinados: puesto que de este tipo de ordenación, existe un plan anterior, inmanente, inmutable y que es necesario descubrir por medio de la reflexión para adaptarse a él.

La palabra penetró tal cual, en la patrística latina y especialmente en el pensamiento de los dos maestros, en los cuales, dicen haberse principalmente inspirado Gerardo y Adalberón: Gregorio y Agustín. Este desarrolla a lo largo de toda su obra el sentido abstracto, desde el *De ordine* («*el orden es aquello por medio de lo cual Dios, llama al ser todo lo que existe*») hasta la *Ciudad de Dios,* donde el orden es considerado por un lado como la paz («*paz de todas las cosas: tranquilidad del orden*)»; por otro, como el camino que conduce hacia Dios (a la virtud se la llama *ordo amoris,* amor según orden). De la concepción agustiniana procede toda la moral socio-política de los obispos carolingios, la idea de una ordenación que la «sabiduría» puede descubrir estableciendo las precisas relaciones de autoridad y de sumisión entre los hombres. Por ejemplo, para Jonás de Orleans: «*Los jefes no deben creer que los subordinados les son inferiores por la naturaleza de su ser; lo son por el orden*» (la oposición *ordo-natura* constituye, lo sabemos, uno de los pilares del sistema de Adalberón). El orden es pues, el fundamento sacralizado de la opresión.

En cuanto al sentido concreto, Tertuliano lo había ya utilizado: o la «*autoridad de la Iglesia instituye,* dice, *la diferencia entre la plebe y el orden*»:[5] como en el caso de los magistrados de Roma, la Iglesia separa de la multitud, por medio de la ordenación, un cuerpo privilegiado: el clero. Unico «orden» —idea que perdura en Adalberón. Sin embargo, muy rápidamente, puesto que el orden, en su sentido abstracto es ordenación de la diversidad, *ordo* en su sentido concreto adquirió un valor plural y

3. *De Officiis,* I, 4.
4. 19, 13.
5. *De exhortatione castitatis,* PL 2, 922.

designó cada uno de los múltiples grados de una jerarquía. Para aquéllos que en la práctica se preocuparon de la buena organización de la Iglesia —éste fue precisamente el caso de Gregorio Magno— *ordo* llegó a ser sinónimo de *gradus.* Los pastores del pueblo fiel consideraban que existen entre los hombres órdenes *diversos* —y no solamente en la institución eclesiástica; que es conveniente que los laicos estén ordenados según la dignidad, el rango, puesto que a causa de sus méritos, algunos han podido elevarse por encima de otros, ocupan un sitio privilegiado en las procesiones después de los clérigos, muestran el camino, el ejemplo: éstos son los mejores y constituyen los «órdenes» —para Tertuliano, por ejemplo, las viudas o los monógamos—.[6]

Los moralistas carolingios modificaron pues, el orden de la *ecclesia,* de la comunidad cristiana, de aquel ejército que luchaba contra el mal, en acción o bien inmovilizado en el instante previo a la batalla, resultado de la combinación de una multiplicidad de órdenes. Antes de Hincmar, antes de León III, antes de Alcuino que en él se había inspirado, dos siglos y medio antes de Gerardo y Adalberón, Bonifacio, anglosajón y benedictino, y por este doble título hijo espiritual de Gregorio Magno, lo había afirmado abiertamente en el sermón que he citado hace un momento: «*En la Iglesia sólo hay una fe que la caridad debe poner en práctica en todas partes, pero diferentes dignidades cada una con su función propia: existe un* ORDEN *de los que gobiernan y un* ORDEN *de los súbditos, un* ORDEN *de los ricos y un* ORDEN *de los pobres, un* ORDEN *de los viejos y un* ORDEN *de los jóvenes* (el orden, al intervenir para modificar la naturaleza, introduce un triple juego de preeminencias, una que deriva del poder, otra de la riqueza y una tercera de la edad), *cada uno con un camino a seguir, al igual que en el cuerpo donde cada miembro tiene su función.*» Bonifacio se explaya sólo en el caso de uno de estos órdenes, el de los jefes. El público al que se dirige forma parte de esta categoría; es mejor mostrar su organización que condensa varias funciones; «*el deber de los obispos consiste en prohibir aquello que está mal, ayudar a los que flaquean, conducir por el buen camino a los que se han apartado; viene a continuación el cargo del rey, que debe provocar miedo entre los pueblos,*

S. Bonifi

6. *Ad uxorem,* I, 7 (PL 1, 1398); *De monogamia,* XII (PL 2, 997).

pues "todo poder proviene de Dios"; asimismo están los poderosos y los jueces que son delegados del rey y que deben ser leales, humildes, generosos; deben proteger a las viudas, a los huérfanos, a los pobres, someterse a los obispos, no ejercer violencia sobre nadie, no perseguir las riquezas injustas, dar con preferencia a los indigentes que coger de otros.»

Ordenes diferentes. Pero la palabra *ordo* no sólo designa cada uno de estos órdenes, sino que también expresa el ejercicio de la autoridad que los distingue y los coordina. En cada orden existen diferentes tareas y diferentes oficios jerarquizados. El carácter ternario aparece ya esbozado. Pero en el único *ordo* que cuenta, el de la dirección, los obispos no se confunden con los príncipes temporales que les están subordinados; en la línea divisoria está el rey. Bonifacio no dice expresamente que éste debe obedecer también a los obispos; sin embargo, se aventura a mostrar claramente que viene «después». Vemos ya a ambos lados del rey, a los *oratores* y a los *bellatores*. La filiación entre lo que proclamaba hacia el año 750 el discípulo de Gregorio Magno, aquél que reformaba la iglesia franca sobre el modelo benedictino y pontifical y lo que proclamaron Gerardo y Adalberón, es evidente. Tanto uno como el otro se mostraron sin embargo, más discretos en el uso que hicieron de la palabra *ordo*. Sólo lo usaron para referirse a lo que de sagrado hay en la sociedad, los servidores de Dios y de los reyes. No la aplicaron nunca a los que en el orden global asumen funciones carnales. Pusieron el acento, por el contrario, en la distribución de los oficios y hablaron con más claridad de las tres funciones.

IV

FUNCIONES: ORAR Y COMBATIR

No hablaron más de dos funciones como sus predecesores. Si bien Bonifacio, por ejemplo, usaba la figura ternaria para describir los fundamentos de la desigualdad, veía como Gregorio Magno, a la humanidad repartida en dos planos, y distinguía a aquéllos que daban las órdenes de los que las ejecutan, a aquéllos que, situados en primera fila (*pre-positi*) abren la marcha y hacen el gesto condescendiente de amar, de aquéllos que estando detrás o por debajo de ellos (*sub-diti*), siguen su camino imbuidos de una reverencia lindante con el terror. Quien observe ingenuamente el espectáculo del mundo social, descubrirá el predominio de una serie de oposiciones binarias. ¿Qué se observa? Esclavos y amos, viejos y jóvenes, primogénitos y segundones, para no hablar de la subordinación natural que ningún discurso sobre la desigualdad se toma el trabajo de mencionar: la subordinación de la mujer al hombre, su «amo».

Una de estas biparticiones había llamado la atención de los hombres de elevada cultura, que en la época carolingia se interrogaban sobre la ordenación de las cosas —de quienes Adalberón y Gerardo son sus herederos directos (como De Torquat es, menos concientemente, el heredero de Loyseau: tengamos presentes estos fenómenos de filiación y de remanencia que intervienen de manera tan decisiva en la lenta evolución de las formaciones ideológicas y cuyo entretejido no es fácil de desentrañar)—. Eran hombres que pertenecían a la Iglesia. Para ellos la sociedad cristiana se encontraba dividida en dos: el «orden» y la «plebe», como decía Tertuliano; de un lado, el clero ordenado; del otro, el pue-

blo. Y esta estructura fundamental, instaurada por la ley divina, reflejo de la ordenación profunda que separa el cielo de la tierra, el espíritu del cuerpo, se refractaba a su vez sobre el orden de los «prelados», de los «rectores», de los dirigentes e imponía la distinción entre los jefes de la Iglesia, los obispos, y los que «venían después», al decir de Bonifacio, los jefes del pueblo. Se trata pues, de dos modos de clasificación binaria que se entrecruzan, superponiendo por un lado los que detentan el poder con los demás y por otro, el clero con el pueblo. Dos grados, dos funciones. Pero esta segunda distinción se esfuma en el más alto peldaño de la escala: en el cielo, y así es como lo contempla Gerardo de Cambray, el Cristo Jesús sometido a su padre, por las estructuras del parentesco asume a la vez, el oficio sacerdotal y el oficio real.

La separación de las dos funciones, la del sacerdote y la del rey, sirve de base a todas las concepciones del orden socio-político de las que conservamos las huellas; fue usada por los prelados carolingios y pobló el espíritu de Gerardo y de Adalberón. Los historiadores actuales que se ocupan de estos problemas la llaman «gelasiana». En efecto, el papa Gelasio (492-496) la enunció ante el emperador Anastasio: «*Lo que gobierna principalmente el mundo es doble, la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real.*»[1] Dos «personas», dos papeles; dos campos de acción; dos órdenes que la «modestia» debe distinguir —como repite, después de Cicerón, Gelasio: *modestia utriusque ordinis.* Dos oficios, autónomos y solidarios; los emperadores tienen necesidad de los obispos para su salvación eterna; los obispos esperan que los emperadores instauren la paz. Sin embargo, no son iguales en absoluto; las dos palabras elegidas para designar a cada uno de estos dos poderes, *auctoritas, potestas,* ponen en evidencia la jerarquía. Se trata de aquella visión del universo que coloca el cielo en lo alto y la tierra en lo bajo, instituyendo la superioridad del sacerdocio. El abismo se ahonda así entre los jefes. Pero se prolonga a toda la sociedad en tanto que la «autoridad» y el «poder» se delegan: los varones adultos que no son esclavos, que son libres, miembros de la ciudad, se encuentran alineados en dos grupos separados según hagan o no uso de las armas; entre los

1. SCHWANZ, *Publizistische Sammlung zum acacianischen Schisma,* Munich, 1934, p. 7 y ss.

ciudadanos hay algunos que combaten; los demás cooperan de otra manera, sin armas, a mantener el orden divino.

Después que las migraciones de los pueblos militarizaron todo lo que en el mundo romano escapaba a la servidumbre, la separación entre las dos funciones apareció a la vez tan necesaria y tan frágil que los intelectuales, a mediados del siglo VIII, en el momento en que se fundaba el estado carolingio, intentaron consolidarla mediante la palabra. En el concilio que en 742 intentaba reformar la Iglesia franca, Bonifacio prohibió «*a todos los servidores de Dios que llevasen armas, o que combatieran o que incluso participaran en la cabalgada o en la hueste*».[2] A partir de este momento vemos que se empieza a producir, cuando se hacía referencia a los dirigentes, el reemplazo de los términos antinómicos *auctoritas-potestas, clerus-populus,* por otra pareja: *oratores-bellatores.* Las dos palabras se encontraban asociadas en Cicerón.[3] Desde 747 encontramos, no los dos sustantivos, pero sí los dos verbos que les corresponden en el núcleo de un discurso político, el que el papa Zacarías hizo a Pepino el Breve,[4] discurso simétrico al de Gelasio: «*Los príncipes, los hombres del siglo y los guerreros* (bellatores) *tienen la obligación de estar en guardia ante la astucia de los enemigos y de defender el país; a los obispos, a los sacerdotes y a los servidores de Dios les corresponde actuar por medio de los consejos en pos de la salvación y de las plegarias —con el fin de que, por la gracia de Dios, orando nosotros* (orantibus) *y los otros combatiendo* (bellantibus), *el país se salve*».[5] Estas palabras no se olvidan. Ante el papa León III, Carlomagno no las escucha sino que las pronuncia él mismo, para afirmar en esta oportunidad, que sólo a él le corresponde dirigir los asuntos terrestres y que el papa tiene que quedar relegado a la oración.

La fórmula expresa lo que fue el ideal político carolingio. Este ideal es en su esencia, monárquico. En la tierra —como en el cielo— hay un sólo reino. Ocupa el lugar de Cristo, tiene como

2. MGH, *Epist.* 3, 56.
3. *Tusculanes* IV, 24.
4. Por el contrario, la palabra *ordo* no aparece aquí, contrariamente a lo que dejó entender E. DELARUELLE, «Essai sur la formation de l'idée de croisade», *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1944; «En relisant le *De Institutione Regia de Jonas d'Orléans*», *Mélanges Halphen,* 1951.
5. *Codex Carolinus,* MGH, Ep. K. Aevi, 480.

él las dos funciones, actor único en posesión de dos papeles y que encarna dos personajes (*personae*). Esto es lo que hacen recordar en 829 los obispos francos al emperador Ludovico Pío, haciendo referencia expresa al papa Gelasio[6] «*El cuerpo de la comunidad aparece principalmente repartido entre dos personas eminentes —puesto que el propio cuerpo del rey está dividido de esta manera y esta duplicidad inicial se transmite a todo el cuerpo del pueblo de Dios*». He aquí lo esencial: *bifrons*, el soberano, sagrado, el uncido Señor, extiende su mirada a diestra y a siniestra sobre sus súbditos y mediante esta doble mirada, mediante las órdenes que provienen de una y otra parte, se determina la partición de la sociedad, al menos de aquélla que cuenta, de aquella porción de la humanidad no sujeta a servidumbre. La idea se impone en la Francia del siglo IX. Escuchemos a Wala: «*Sólo existe una comunidad, pero su estado se administra según dos órdenes*»[7] (828-829). Escuchemos nuevamente a Valafrido Estrabón, cuando habla de «cada uno de los órdenes» cuya conjunción y el amor mutuo producen la unidad de la «*casa de Dios*».[8] Escuchemos a Hincmar de Reims que parte de este concepto para describir el palacio real: dos órdenes, dos funciones, dos categorías de servicios, dos milicias. Al amonestar al rey en 833, como lo hará dos siglos más tarde Adalberón, el obispo de Lyon Agobardo, cuyo discurso es tal vez la prefiguración más exacta del *Carmen*, recomienda velar, «*ante los disturbios de esta época por lo que sea capaz cada uno de los órdenes, el militar y el eclesiástico, es decir, aquéllos que sirven en la milicia secular y en el ministerio sagrado, unos combatiendo con el acero, los otros disputando con el verbo*.»[9] El acero, el verbo; las armas, la palabra. Hemos llegado a la formulación: «unos combaten, otros oran».

Todo el mundo puede percibir esta dualidad. En el orden de las ceremonias: cuando se consagra en Reims a los reyes del siglo IX, los dignatarios laicos permanecen a su izquierda y los eclesiásticos a su derecha —en el mejor lado: el Cristo se sienta a la derecha del Padre.[10] Puesto que los *oratores* deben enseñar a

6. MGH, *Leges*, II, 2.
7. Contado en su biografía por Paschase Radbert, PL 120, 1609.
8. *Liber de exordiis* (841), MGH, Cap. II, 515.
9. MGHI Ep. K. Aevi, 3, 226.
10. W. ULLMANN, *The growth of legal governement in the Middle Ages*, Londres, 1955, p. 143.

los demás, indicar a los *bellatores* donde se encuentra el mal y el bien, instituir prohibiciones en su honor, crear valores, este trabajo prepara el advenimiento de un nuevo *ordo* destinado a situarse cerca del de las viudas, de los monógamos y de los clérigos: el orden de los guerreros. El personaje modelo de esta categoría ético-social es, claro está, el rey. Si el rey, *principaliter,* acumula las dos funciones, uno de sus papeles, una de sus personas, la belicosa, la arrebatada por su «juventud» y el peso de la carne, lo aparta de los clérigos y lo inclinan irresistiblemente hacia la izquierda, hacia la tierra, hacia el combate. El soberano dirige la otra cohorte, la temporal así lo muestran los pintores durante todo el tiempo que dura la tradición de representar la *ecclesia* por medio de hombres, cuando colocan a unos detrás del papa y a otros detrás del emperador.[11] Y cuando Sedulius Escoto, en su *Tratado de los Dirigentes,* ofrece del rey la efigie simbólica, lo presentó pacífico en la gran sala del palacio, como lo más bello del mundo visible, como el sol y como el mar, solo, sentado, inmóvil, recibiendo obsequios, distribuyendo beneficios a manos llenas y con los deberes de justicia y generosidad. Pero si es generoso, si es justo, si de él irradia la paz, es porque ante todo ha sabido luchar. Su «principal» deber es el de dirigir la guerra, «*más necesaria a los hombres que el descanso; la paz adormece, la guerra excita la virtud*». Misión fundamental: Zacarías la asignaba a aquél que consideraba como el verdadero rey del pueblo franco. Los «espejos de príncipes» la asignan en el siglo IX a todos los «nobles».

Se adjudica sin embargo, la misión de dirigir a los demás, a hombres que no pertenecen a la Iglesia. Las dos funciones son funciones de dirección. Para la alta cultura carolingia, existe un campo de poder dividido en dos áreas diferentes. Pero este campo no cubre todo el espacio social. Alcuino a fines del siglo VIII, afirmaba ya muy claramente —aquello que para sus amigos los intelectuales no era necesario expresar— que no todos los laicos eran guerreros y hacía un llamado al clero de Kent, para que corrigiera sus costumbres con el propósito de que «*los laicos que son vuestros guerreros lleguen a ser, por vuestro intermedio, fuertes y que el pueblo pueda de este modo entrar en el camino de la*

11. M. Avery, *The Exultet Rolls of South Italy,* Princeton, 1936, II, lámina 169.

salvación».[12] Los clérigos, los guerreros, el pueblo. La bipartición funcional separa en dos cuerpos a los *rectores*. Queda un remanente: los súbditos. La tripartición, esa «división en tres especies» que Loyseau juzga siempre como la más perfecta, se inscribe en el esquema gelasiano, dualista. En todo juego hay tres jugadores, «toda interacción social es en esencia triangular y no lineal»; incluso si el enfrentamiento adopta la forma del duelo, éste se desarrolla ante espectadores y «el papel de testigos» puede transformarse de un momento a otro en el de actores (esto es lo que ocurrió efectivamente en Douai en 1024-1025, cuando el obispo Gerardo y el conde de Flandes polemizaron ante una asamblea numerosa, intentando cada uno de los antagonistas atraerse al pueblo para su causa) y en las innumerables tríadas encadenadas que constituyen una sociedad, existe una alternancia constante de parejas activas y de coaliciones dominantes.[13] El único uso que se dio al concepto legado por la moral política del siglo IX, condujo a dividir lo social en tres partes: los poseedores de la «autoridad» encargados de conducir el combate espiritual; los poseedores del «poder» encargados de conducir el combate temporal; por último, todos aquéllos que no usan la espada, emblema del poder y que sin embargo, no oran, tienen sólo un derecho, el de callarse y un sólo deber, el de obedecer, pasiva y sumisamente: los «siervos», o los «esclavos»: *servi* ¿Dice acaso Adalberón otra cosa?

12. MGH, Ep. K. Aevi, 191-192.
13. TH. CHAPLOW, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, 1971.

V

TRIPARTICION

Adalberón no agrega nada más, pero afirma expresamente el carácter ternario de la división. Una tripartición que difiere de la que había sido empleada comúnmente desde la antigüedad tardía por los pensadores de la Iglesia latina.

Dividir los fieles de la *ecclesia* en tres grupos les era, en efecto, familiar. Pero no se lo hacía en función de la acción, de los papeles cumplidos, de los oficios asumidos, de los servicios mutualmente ofrecidos. Lo hacían en función de los méritos. Ordenaban, siguiendo un modelo ternario, la procesión que se encaminaba hacia la salvación, guiada por los mejores, los más puros, los más parecidos a los ángeles que naturalmente estaban en la cabecera. Este orden difiere pues radicalmente del orden político que enuncia la fórmula gelasiana: el criterio no es el uso de las armas; es el uso del sexo. La representación en consecuencia, a la inversa de la otra, atañe tanto a las mujeres como a los hombres. Diferencia fundamental que no impide que se acerquen, que se interfieran en la memoria de los pensadores y en el discurso que construyeron, las dos maneras de alinear a los individuos. Este juego, a lo largo de las generaciones, empujó poco a poco, irresistiblemente el sistema de división moral, explícitamente ternario, hacia lo masculino, hacia lo social, hacia lo funcional. No se puede negar que la afirmación, en los umbrales del siglo XI, de la trifuncionalidad social no haya estado facilitada por la larga presencia de la otra figura tripartita, por los senderos que siguió, por los retoques que llegaron a modificar, en ciertos momentos de su transmisión, la noción de una jerarquía ternaria de los méritos.

Siempre como punto de partida, Gregorio Magno y san Agustín. Precedidos sin embargo, por san Jerónimo que en su tratado *Adversus Jovinianum*, elogio de la castidad y reprobación del matrimonio, distingue tres grados de pureza sexual: la de las vírgenes, la de los continentes y la de los cónyuges.[1] Agustín y Gregorio desarrollaron el tema. San Agustín, al meditar sobre los «tres justos» del Antiguo Testamento, Noé, Daniel y Job, los tres modelos ejemplares que propone Ezquiel XIV, 14, clasificó los miembros de la comunidad cristiana en tres «géneros», los dirigentes —su predominio proviene de su pureza—, los continentes y los casados fieles.[2] Gregorio Magno lo imitó y repitió sus palabras en las *Moralia I,* 14.[3] Pero habló de «órdenes» y no de «géneros» y lo hizo sobre todo con precisión. Esta precisión es decisiva. Con ella el esquema empieza a deslizarse. ¿Quiénes son los dirigentes? Los obispos. ¿Los continentes? Los monjes. En cuanto a los últimos, a los «buenos» cónyuges —por lo tanto, los hay malos— su función es la de trabajar en el mundo. Volviendo a usar la idea en una homilía,[4] Gregorio acometió la tarea de construir, a partir de este esbozo, las formas en las que Gerardo de Cambray y Adalberón de Laon incluirían cinco siglos más tarde la figura trifuncional; insistió en efecto en dos puntos: la jerarquía y la unanimidad: «*Aunque estén bien lejos de la excelencia de los prelados aquéllos que son continentes y que no hablan* (para Gregorio, buen conocedor, los monjes viven en el silencio: no son *oratores*) *y que su superioridad los distancie de los cónyuges, una es la medida de los tres pues, si bien existe una gran diversidad de méritos, no hay diferencias en la fe, a la que se dirigen tanto unos como otros.*»

Los hombres cultos de las regiones francas, se apoderaron de esta tripartición desde los albores del renacimiento carolingio. Les fue directamente útil. Permitió hacer un sitio en la sociedad de la Francia, a aquel cuerpo perfectamente diferente, coherente, autónomo, verdadero *ordo,* encuadrado según una palabra, una regla, una disciplina que era el monaquismo benedictino. Fue

1. PL 23, 213-14.
2. G. Folliet, «Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un theme augustinien», *Année théologique augustinienne,* 1954, 77-96.
3. PL 75, 535.
4. PL 76, 976.

producto en la época de Gregorio Magno de la tentación que anidaba en Occidente de refugiarse en la continencia y en el silencio: echó sólidas raíces en Bretaña; de esta región procedían precisamente los hombres que, como Bonifacio o Alcuino, habían intentado en el siglo VIII reformar la Iglesia franca y hacerla salir de la incultura. Fue sin duda en el transcurso de esta reforma que, bajo el eco de las palabras de Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno, se formuló claramente esta idea: en el interior de la institución eclesiástica, es decir, en el más elevado de los dos órdenes que había mencionado el papa Gelasio, deben distinguirse cuidadosamente dos estilos de vida, dos maneras de servir. Desde el año 751, el concilio reformador de Ver, prescribía en su undécimo canon que *«los unos estuviesen en los monasterios, en el orden regular, y los otros, bajo la mano del obispo en el orden de los canónigos»*. Dos órdenes. Y el sueño, sin duda, todavía inexpresado de regularizar el resto, es decir, a los laicos, a aquellos que derraman la sangre en los combates, a aquéllos cuyas frentes el trabajo servil perla de sudor, a aquéllos que duermen con las mujeres y engendran hijos, el sueño de hacer de ellos «buenos cónyuges» como Job, de reunirlos también a ellos en un orden.

Con este propósito, dos generaciones más tarde, en pleno «renacimiento» cultural, los obispos se dedicaron a componer «espejos», tratados de vidas ejemplares al servicio de los laicos, en los que proponían deberes y misiones particulares. El obispo Teodolfo de Orleans, en un poema sobre los hipócritas, afirma que existen dos órdenes, el clerical y el monástico, a los que se suma la «plebe popular»; pero reconoce que en realidad, se trata de tres órdenes reunidos bajo una sola fe. Y Jonás de Orleans ya atribuye la función de justicia al *ordo laicorum*. El tenaz esfuerzo de los prelados francos, apoyados por *Ludovico Pío* y Carlos el Calvo, aquella insensata tentativa de arrancar toda la sociedad del profundo estado de salvajismo en que vivía, de ordenar los hombres para moderarlos, se inscribió así naturalmente en un marco tripartito. También cuando las tribulaciones azotaron al mundo occidental, invadido durante el siglo X por la violencia y la rapacidad, cuando los buenos monasterios, islotes en medio de los tumultos, aparecieron como lo habían hecho dos siglos antes, cual ciudadelas de la perfección que resistían a los ataques del mal, se impuso con más fuerza que nunca la configuración ter-

naria y jerarquizada del orden moral. En las cercanías del año mil nutrió todas las esperanzas de reforma. Cuando el obispo Bouchard de Worms intenta retener en el estado clerical a sus mejores canónigos, poseídos por el «desprecio del mundo», hace referencia a los tres grados del mérito.[5] Para percibir la fuerza con que se impuso, en la época de las *Gesta episcoporum cameracensium* y del *Carmen,* esta manera de distribuir los hombres no según funciones —los que oran, los que trabajan, los que combaten— sino entre órdenes —monjes, clérigos y laicos— creo que es necesario escuchar, después de Adalberón y Gerardo a dos hombres que habían hablado un poco antes que el obispo de Laon y el obispo de Cambray: un clérigo, Dudon de San Quintín; un monje, Abbon de Fleury.

Dudon de San Quintín

Entre 1015 y 1026, Dudon compuso el libro *De las costumbres y de los actos de los primeros duques de Normandía.*[6] Esta es, en la Francia del norte, la primera obra retórica que no cuenta la historia de la casa real, sino la de una dinastía de príncipes. Lo que denominamos feudalismo es también ésto: el fraccionamiento de la monarquía que no sólo provoca el establecimiento en cada provincia de un poder autónomo, sino que también, por un movimiento más profundo, arranca al soberano el monopolio de ciertas virtudes, de ciertos deberes, de ciertos atributos culturales, para ensalzar la persona de los jefes locales que no son sagrados.[7] Dudon era canónigo;[8] provenía del Vermandois, antigua región franca; su cultura era la misma que había difundido la escuela de Reims y cuya base la constituían los libros conservados en Laon y en Cambray. Debería haber estado cerca del rey de

5. *Vita Burchardi,* escrita en el mismo momento que las *Gesta,* MGH, SS, IV, 840, citada por J. Batany, «Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'an mil», *Etudes ligériennes d'Histoire et Archéologie médiévales* (Coloquio de Saint-Benoit-sur-Loire, 1969), Auxerre, 1975.
6. Ed. LAIR, *Mémoire de la Société des Antiquaires de Normandie,* XXIII, Caen, 1865.
7. G. DUBY, «La image du prince en France au XIe siècle», *Cahiers d'Histoire,* 1972.
8. PRENTOUT, *Etude critique sur Dudon de Saint-Quintín,* París, 1910.

Francia para ayudarle con su saber, cantar en su capilla, colaborar en su gloria; pero fue a servir a Ruán al «duque de los piratas». En el mismo momento en que Roberto el Piadoso, en asambleas como la de Compiègne, hacía todos los esfuerzos posibles por restablecer la paz y Gerardo comenzaba a hacer escribir sus *Gesta* y Adalberón pensaba componer su poema, Dudon puso en ejecución el encargo de Ricardo I, conde de los normandos. Cumplió su misión bajo la sombra del príncipe, recogiendo información de su parentela y alimentado en la casa de su hermano, el arzobispo. Hizo entrega finalmente de la obra al heredero de la dignidad principesca, a Ricardo II de quien había llegado a ser capellán y notario, dedicándola sin embargo, a Adalberón de Laon. Homenaje sin duda artificial,[9] pero por esto mucho más significativo: el autor —y su señor— manifestaron de esta manera su deseo de vincularse con las raíces de la alta cultura episcopal, la de la *Francia.* A comienzos del siglo XI llegaba a su fin, en efecto, la lenta restauración del poder en las regiones en las que se habían instalado los normandos después de haberlas devastado. Para rematar la obra era necesario instalar un clero en la cumbre de un sistema de encuadramiento, del cual los monasterios habían sido hasta entonces la pieza fundamental. El duque Ricardo se dedicó a hacer revivir las catedrales normandas; necesitaba buenos auxiliares; los reclutó entre los mejores, así es como recurrió a Dudon. En el momento en que la dinastía de los condes normandos se apropiaban en Neustria del título ducal, afirmando de esta manera su independencia,[10] este canónigo, este experto en la celebración de los príncipes, tuvo la misión de erigir este monumento de prestigio. ¿Es acaso una casualidad que haya elegido al obispo Adalberón como ejemplo, para los prelados de Normandía, al «maestro» que había ayudado a gobernar a los reyes con sabiduría por medio del arte del discurso, que haya iniciado su relato con el elogio de este retórico, relato que describía, para gloria de sus señores, las etapas sucesivas de una empresa civilizadora?

Esto es justamente lo que se propone mostrar el *De moribus.*

9. L. MUSSET, «Le satiriste Garnier de Roven et son milieu», *Revue du Moyen Age Latin,* 1954, 240-41.
10. K. F. WERNER, «Quelques observations au sujet des débuts du duché de Normandie», *Mélanges Yver,* París, 1976.

Cuatro partes, cuatro figuras de jefes. El antepasado más lejano, Hasting es todavía un verdadero salvaje; gracias al bautismo Rollon da el primer paso; el tercer dirigente del linaje, Guillermo Larga Espada, comienza a restablecer el orden ayudado por los monjes; en 942 hace venir muy buenos monjes desde Poitou; instala monasterios por todas partes y los enriquece con sus dones; la provincia se convierte poco a poco, por este medio, al cristianismo y alcanza la paz; el duque se prepara personalmente, cual otro Guillermo de Orange, a volver las espaldas al mundo y a terminar sus días como religioso. Su hijo Ricardo permanece en el mundo, y alcanza en la plenitud de sus funciones de gobierno, la perfección: Dudon llega incluso a hacer un paralelo entre las cualidades de su héroe y las ocho bienaventuranzas. Lo que el clérigo nos quiere decir es lo siguiente: los jefes normandos, surgieron de lo más profundo de la barbarie y accedieron gradualmente a la cultura cristiana y a la gracia divina de la cual aquélla es el vehículo. En un primer momento se apoyaron en el monaquismo y luego pudieron concretar su obra civilizadora gracias a la iglesia secular. Dudon nos atrapa con su relato: la calidad del libro que relata esta evolución y la condición de su autor así lo prueban.

Dudon hace referencia al modelo tradicional de los tres «órdenes», de los tres grados del mérito, cuando describe la fase monástica de esta evolución. Muestra al duque Guillermo[11] en el momento de consultar a un sabio, lo que hace exactamente otro duque, Guillermo de Aquitania, en el instante mismo en que Dudon compone su obra; aquél solicita el consejo del obispo Fulberto de Chartres a propósito de las obligaciones de vasallaje. Pero en la Normandía de mediados del siglo X, se buscó en vano un obispo capaz de servir de guía al príncipe. Un abad, Martín de Jumièges, responde entonces a Guillermo. Frente al guerrero que esgrime la espada, que posee la fuerza brutal, que quisiera usarla como se debe, según el orden, pero que no atina a ver dónde está el bien, Martín asume la función de mentor, la misma que había tenido Alcuino frente a Carlomagno, en aquella época mucho más lejana en la que el país de los francos aún no había abandonado aquella fase inicial, fase en la que el modelo de una

11. Ed. LAIR, p. 201.

restauración del estado debía buscarse en los monasterios. El duque se inquieta: «*La iglesia está organizada según un orden tripartito* (tripartito ordine); *funciones diferentes* (dispares officia) *distinguen a los hombres. ¿Puede existir para todos la misma recompensa?*» El interrogante hace referencia a la salvación: ¿cómo estar seguro de tener un buen sitio en el más allá? No olvidemos que en el momento en que Dudon escribe, el milenarismo conmueve la cristiandad; ésta está a la espera del fin de los tiempos, del gran juicio. Observemos también que si bien Guillermo no es sagrado y que no detenta como los reyes las llaves del saber místico, conoce la tripartición original; que no le son extrañas ni la noción de *ordo* ni la de función; que conoce él que es iletrado, lo que han dicho Agustín y Gregorio Magno. Respuesta de Martín: «*Cada uno recibirá su salario según su labor.*» La sentencia es clara: lo que interesa es la *labor,* el esfuerzo que se realiza (habíamos visto que Adalberón dudaba entre *labor* y *dolor*). El cristiano es el asalariado de Dios; trabaja con el sudor de su frente y será retribuido según el ardor que haya puesto en cumplir su tarea.

*

Como buen pedagogo, el abad de Jumièges nos ofrece una explicación. Sin duda, continúa, existe un orden que es trino (en este discurso al igual que en el *Carmen, ordo* aparece en singular teniendo el sentido abstracto de ordenación); se realza la *religio* de Cristo (la metáfora agrícola es digna de ser tenida en cuenta) por medio del trabajo conjunto de los laicos, de los canónigos y de los monjes; esta acción debe ser conducida según el siguiente artículo de fe: «trinidad en las personas; un solo Dios en la sustancia». Tres personajes, tres papeles, una sola *substantia:* este pasaje del *De moribus* parece ser el único escrito de la época en el que aparece de manera explícita el concepto de una tripartición del cuerpo social en relación con el misterio de la Trinidad —en el poema de Adalberón sólo se hacen alusiones que son el producto de los acordes, de las resonancias que se establecen entre los términos empleados—. El efecto de esta unicidad, continúa Martín, es la siguiente: todos los que prestan el servicio requerido tienden hacia el cielo igualitariamente. A través de las palabras del abad de Jumièges, Dudon retoma al Gregorio

Magno de las *Homilías* sobre Ezequiel. Aunque existen tres órdenes (*ordo* en este caso, en plural y en su sentido concreto, designa las tres categorías de la jerarquía moral), sólo hay dos caminos. Para referirse a ellos, Martín —es decir, Dudon, que tal vez leyó en la biblioteca de Laon los libros que empleara Escoto Erígena, habla en griego: el primero de estos caminos, «práctico», es el de la acción sobre el mundo; se le llama canónico pues la autoridad (*ditio*) pertenece a los canónigos (Dudon no es obispo, tampoco es un simple sacerdote; se exaltan en este caso los hombres de su estado, sus cofrades; al mismo tiempo aparece el tema gelasiano, la idea de que el orden de los laicos está subordinado al de los clérigos). El otro camino, el «teórico», es el más arduo, pues no pertenece a este mundo: los monjes son los que lo siguen.

Vale la pena detenerse en esta reflexión sobre el orden social, introducida por un perfecto retórico en la parte del discurso que tiene como propósito elogiar al estado monástico. Pone en evidencia la neta separación que se establece entre el mundo y los que lo rechazan, los que se apartan de él. En este punto, Dudon se muestra una vez más fiel a Gregorio Magno: la división de la que habla no es social sino moral; se trata de metas de vida, de «justicias», de la elección de ciertas maneras de existencia, de la opción entre Marta y María, entre la vida activa y la vida contemplativa. En lo que respecta a lo social, a las funciones, a los oficios, estos pertenecen al dominio de lo «práctico», a la tierra, a lo carnal. En este dominio, la división es binaria, gelasiana: existe el *clerus* y el *populus*, el orden de los canónigos y el de los laicos. Este es entonces el sector que está bajo la dirección del conde, en tanto encargado de mantener la paz por medio de la ley y de la guerra. Esta es su función específica: Como «defensor de la patria» posee la función que el papa Zacarías asignó, en su escrito a Pepino, a los poderes laicos. Vemos pues que Guillermo se deja tentar por el camino teórico. Su interrogante lo pone en evidencia: quisiera alejarse de lo fácil, ascender por la puerta estrecha; ha sido hecho conde a pesar de su voluntad. La decisión ha sido tomada por su padre, por los grandes del país. Martín es formal: que permanezca en su sitio, en el sitio en que Dios lo ha puesto, en su rango, en su orden.

La obra que Dudon dedica a Adalberón enuncia, pues, un sis-

tema ternario de clasificación social. Observamos cómo el discurso que pronunciarán algunos años más tarde el mismo Adalberón y Gerardo de Cambray prolonga el *De moribus,* alejándose al mismo tiempo de él. En efecto, en el elogio de los primeros príncipes normandos aparece ya el concepto de una solidaridad sustancial gracias a la cual la disparidad recobra la unidad, doble división de la que procede lo triple, y en la que ya se puede apreciar lo binario del papa Gelasio articulándose cómodamente con lo ternario de san Jerónimo, de san Agustín y de san Gregorio. No obstante, Dudon considera sólo dos funciones. Considera el espacio social tal como lo habían visto los obispos carolingios: todos los laicos, incluido el duque, están subordinados moralmen- al *ordo canonicus*, a aquel clero episcopal que Ricardo de Normandía acaba de restaurar y en cuyo seno el canónigo de San Quintín habla, escribe, enseña y continúa con gran éxito su carrera.

Abbón de Fleury

Treinta años antes, Abbón de Fleury, había tenido efectivamente la función que Dudon, en su imaginación, atribuía a Martín de Jumièges. Al igual que Martín, Abbón era monje y había expuesto ante un príncipe en qué consisten los tres grados de perfección. Y este príncipe era el rey en persona, o mejor dicho, los dos reyes asociados: Hugo Capeto y Roberto, su hijo.

Nacido hacia 940, Abbón era veinte años mayor que Adalberón; había hecho también sus estudios en Reims, algo de griego, las artes del *quadrivium* (escribió un tratado de cálculo), y sobre todo la retórica. Luego ingresó en la gran abadía de Fleury-sur-Loire. Dos acontecimientos habían sucesivamente elevado el prestigio de esta fundación merovingia: la adquisición de las reliquias de san Benito robadas a la abadía de Monte Casino —y el santo venerado, padre de todos los monjes del Occidente, había rápidamente multiplicado los milagros en toda la zona franca—; la ascensión a la realizada de los duques de Francia, antepasados de Hugo Capeto, que tenían como ciudad principal a Orleans, próxima a Fleury. En el siglo x, éste —se le llamaba también san Benito— era en Occidente el núcleo más importante de la tradi-

ción benedictina: los obispos de Inglaterra fueron a buscar allí, a los artífices de una reforma monástica. Era también un centro de estudios de primera importancia, en el que adquirían su formación, aparte de los novicios, numerosos alumnos seculares. Abbón asumió muy pronto la dirección de esta escuela. Se ausentó para enseñar durante algún tiempo en Ramsey, en el monasterio inglés renovado por los monjes de Fleury. A su regreso, siguió desarrollando sin cesar en Fleury el taller de escritura. Después de la consagración de 987, soñó con hacer de la casa que dirigía como abad, el gran monasterio real, y suplantar al abad de Saint-Denis. Quería como antaño Alcuino, guiar al rey, comentarle los misterios.

Esta ambición le enfrentó evidentemente con los obispos del reino de Francia, y en particular con el de Orleans, que pretendía controlar, al igual que los otros, el monasterio de Saint-Benoît-sur-Loire, situado en su diócesis. El conflicto se había ya agudizado en 991 cuando Abbón reunió, en honor de los dos reyes, una colección de textos jurídicos.[12] Estos cánones eran en realidad, el punto de apoyo de un sermón político y pretendían definir el oficio real y su función en el gobierno de la Iglesia. En pocas palabras, servían de base al «espejo del rey». En ellos se afirma la idea de que el soberano no puede responder solo a las necesidades del país; que les es necesaria la ayuda de los prelados y de los «primeros del reino». Abbón habla pues, aquí, como Gelasio y Zacarías, de dos órdenes de servicio. El de los *oratores* y el de los *bellatores*. Es conveniente, agrega, que los príncipes soliciten ayuda y consejo, obligados por su «honor», con toda la «veneración» posible. La palabra procede de Gregorio Magno: Abbón sitúa el orden de los dirigentes laicos (y no el del clero) en una relación de subordinación con el soberano. Vemos resurgir en las vísperas del año mil, en la recta filiación de los príncipes carolingios, confirmados por el concilio de París de 829 y por el tratado *De la institución real* de Jonás de Orleans, el modelo de una organización del estado que colocaba al rey a la cabeza de los «nobles», pero bajo la conducción espiritual de los príncipes de la Iglesia —evidentemente Abbón se imaginaba a la cabeza de éstos—. En el momento en que se agudizaba el desacuerdo entre los obispos

12. J.-F. Lemarignier, «Autour de la royauté française du IXe au XIIe siècles», *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes,* 1956.

de *Francia* se llegó *a las manos*; en 993 monjes y clérigos se enfrentaron en Saint-Denis, el abad de Fleury escribió en su defensa la *Apologética contra Arnulfo, obispo de Orleans, dirigida a Hugo y Roberto, reyes de Francia*. El título lo indica: es un alegato pronunciado ante el soberano majestuosamente instalado en su función de justiciero.[13] En medio de su arenga el orador evoca el esquema de los tres órdenes y lo utiliza como uno de los pilares principales de su demostración.

Abbón contraataca mediante este tratado breve, mordaz, agudo, del que Jean Batany nos ha ofrecido un comentario muy pertinente.[14] Era acusado de desviación; revierte la acusación contra el adversario. Dice luchar contra la herejía treinta años antes de la erupción de Arras, en 993, se perciben ya con inquietud, los disturbios, la fiebre que aumenta. El gran peligro. Para Abbón nada más simple que poner de ese lado a aquéllos que murmuran contra él en la corte real. Los denuncia, muestra el buen camino, y su discurso, como más tarde el poema de Adalberón, incita a actuar a los jefes del pueblo, a castigar a los subversivos, a aquéllos que de diversas maneras rompen la ordenación de las cosas.

¿Quiénes son éstos? El *Apologeticus* los nombra. Señala tres errores. El menos importante es el milenarismo. Se hace referencia a él, sólo al final de la obra.[15] Abbón, recordando a aquel sacerdote parisino que en la sexta década del siglo X, anunció para el año mil el fin del mundo, afirma que nadie puede conocer ni el día, ni la hora. Su opúsculo es así un elogio de la esperanza, o mejor dicho, de la espera permanente y confiada de la Parusía, advenimiento que justifica al monaquismo y a todos los esfuerzos de purificación que tienen su sede en el monasterio. El segundo error consiste en confundir los dos órdenes de servicio, el laico y el eclesiástico, las dos funciones gelasianas. Urge poner fin a esta confusión, pues se observa que algunos se abandonan prácticamente a ella. Prohibir a los servidores de Dios que tengan conductas indignas de su estado. Sin duda, Abbón piensa en las

13. A. Vidier, *L'historiographie à Saint-Benoit-sur-Loire et les miracles de Saint Benoit*, 1965, pp. 104-105; J.-F. Lemarignier, «L'exemption monastique et les origines de la reforme gregorienne», *A Cluny*, 1959, pp. 302-315.
14. Véase nota 5, p. 112.
15. PL 139, 471-472.

empresas militares; hay clérigos que portan armas; tal vez piensa también, en el trabajo manual que algunos miembros de la Iglesia, adelantándose a los herejes de Arras, postulan como acto de humildad y como instrumento de salvación; por último, Abbón piensa seguramente en la obra de la carne, en la copulación: la practican los clérigos casados; éstos no deberían formar parte del clero.[16] El tercer error es el peor: pretender que los obispos tengan un poder sobre los monjes. Incluso si un monje llega a ser sacerdote, constituye una herejía creer que estará obligado a «servir» como lo hace un clérigo. Este es el núcleo de la polémica. El propósito del tratado es afirmar la autonomía de los monasterios.

En este punto fundamental de la argumentación, el abad de Fleury introduce una descripción de la ordenación de la sociedad cristiana. El género humano dice, está compuesto por órdenes que son al mismo tiempo grados. Al identificar orden y grado, pone el acento sobre la jerarquía en el seno del esquema tripartito. La división es, claro está, en tres. «*Sabemos que en la Iglesia santa y universal hay tres órdenes, tres grados para los fieles de ambos sexos.*» La astucia de Abbón consiste en conjugar una doble tripartición. En efecto, los hombres y las mujeres aparecen repartidos en los grados de la escala jeroniminiana de valores morales: vírgenes, continentes, cónyuges —los primeros dominando a los segundos, los segundos a los otros, pues están menos mancillados por el acto sexual. En la situación en que se encuentra la humanidad que percibe los signos anunciadores del fin del mundo —el *Apologeticus* expresa semejante inquietud—, este orden es primordial ¿El Cristo de la Resurrección, al juzgar a los vivos y a los muertos, no realizará tal vez mañana una clasificación semejante? ¿Según los grados de la pureza carnal, según la desigual contaminación que genera este pecado fundamental que obsesionó tanto a los monjes de Fleury como a todos los demás? No obstante, los hombres —y sólo los hombres— son objeto de otra clasificación. Están alineados según la manera en que actúan en la vida pública.

Lo importante es observar el juego de Abbón cuando aplica, uno sobre otro, ambos sistemas de clasificación. Escuchémosle:

16. PL 139, 464.

«DEL MISMO MODO, para los hombres (viri) *hay tres grados u órdenes, el primero es el de los laicos, el segundo de los clérigos, el tercero de los monjes.»* La distinción es la misma que utilizará algunos años más tarde Dudon de San Quintín, por intermedio de las palabras de Martín de Jumièges. Vía teórica, vía práctica. Los clérigos y los laicos siguen esta última separadamente. Pero en la *Apologética* se enuncia abiertamente la superioridad de los monjes, aquella eminencia que debe permitirles escapar a todo control episcopal. Sobre este punto capital, Abbón insiste: *«el primero es bueno, el segundo es mejor, el tercero es el mejor.»*[17] Por intermedio de la jerarquía de funciones aplicada sobre la de los méritos, se instaura una jerarquía entre los varones adultos y se coloca a los monjes por encima de todos los demás hombres. Esta exigencia es el resultado de la amalgama de una tripartición moral y de una tripartición social, de la confusión solapada de la ética y la política. Abbón continúa: *«el orden de los clérigos es intermedio entre los laicos y los monjes; es igualmente superior al inferior como inferior al superior»*.[18] Semejante propuesta contradice de antemano las afirmaciones de Dudon: que los tres órdenes se dirigen, sin diferencias, al cielo. Contradice a Buochard de Worms al considerar que la salvación puede alcanzarse ya en el seno del clero, en el mundo laico o en un monasterio. Al poner a los monjes por encima del clero, esta propuesta invierte el esquema de Gregorio Magno. Verdadera revolución que rechaza toda la tradición anterior, en particular las teorías carolingias sobre la distribución de los poderes.

Abbón modifica todo. Pero la innovación es aún mayor en un punto decisivo. Después del breve discurso sobre el orden que acabo de citar —podemos decirlo sin problema, sobre el orden moral—, antes de tratar en detalle las relaciones y las diferencias entre los monjes y los clérigos, el abad de Fleury deja caer una frase que concierne al orden de los laicos: *«Del primer orden de los hombres, es decir, el de los laicos, se puede decir que unos son agricultores* (agricolae) *y que los otros son combatientes* (agonistae); *los agricultores con el sudor de su frente realizan, por medio de la agricultura y de diversas maneras, los trabajos rústicos que alimentan al conjunto de la* ecclesia; *en lo*

17. PL 139, 463.
18. PL 139, 464.

que respecta a los combatientes que deben contentarse con la paga militar, que no se enfrenten en el seno de su madre, sino que pongan todo su esfuerzo al servicio de la expulsión de los adversarios de la Santa Iglesia de Dios.» Por este rodeo, la demostración de Abbón conduce directamente a la trifuncionalidad tal como fue enunciada treinta años más tarde por Adalberón y Gerardo. En esta frase incidental no se hace referencia, como no la harán tampoco Adalberón y Gerardo, a «grado» ni a «orden», sino a una distinción de oficios y, por lo tanto, de deberes. En el seno de estos hombres que están normalmente casados, que tienen permitido el acto sexual, siendo, sin embargo, éste un freno en el camino de la perfección, las dos actividades, el trabajo y la lucha armada, que sabemos están prohibidas para los hombres de los otros dos órdenes, provocan una escisión. De un lado de la fractura, al igual que para Gerardo, los agricultores que, como afirma Adalberón, trabajan con esfuerzo y que cumplen en beneficio de toda la sociedad, como sostienen Gerardo y Adalberón, la función de nutrición. Del otro lado los «héroes».

Abbón no utiliza, como tampoco lo hicieron Gerardo y Adalberón, la palabra *miles*. Eligió tal vez *agonista*, esta palabra poco frecuente, para que su prosa rimara mejor, para que concordara más armoniosamente con la palabra *agricola*. Recordemos sin embargo, que san Agustín la emplea para hablar de los soldados de Cristo. Carl Erdmann[19] vio en este pasaje un anuncio de la idea de cruzada. De hecho Abbón santifica la función guerrera, la *militia* (este término pertenece al futuro vocabulario de la caballería) en la medida en que la define, mucho más claramente que Adalberón y Gerardo, como proyectada hacia el exterior. *Expugnare* (para el papa Zacarías la función del príncipe consistía ya en resistir a las incursiones de los enemigos «exteriores» de Cristo). En la medida en que, igualmente, asigna a los que cumplen esta función, recurriendo a las palabras del Evangelio, deberes netos y precisos de dos tipos —lo que no ocurre con los campesinos. Contentarse ante todo con la paga. Comprendamos correctamente no permitiese el pillaje, la rapiña— ¿piensa acaso en la percepción de los impuestos señoriales, de aquellas exacciones, precio de la paz alcanzada, que en la época del *Apologe-*

19. *Die Entstehung der Kreuzzugsgedanke,* p. 86-87.

ticus comenzaron a hacer sentir su peso sobre el campesinado y que en particular hizo que la Iglesia comenzara a socorrer a los «pobres», a los habitantes de los dominios episcopales y monásticos? y por otro lado, no despedazarse entre sí, renunciar a las guerras instestinas. Estos dos preceptos son precisamente los que decretará la paz de Dios. Han sido ya solemnemente proclamados en la Galia Meridional, alrededor de los relicarios, en medio de la multitud prosternada, por los primeros concilios pacíficos. La concepción de la función militar tal como la formula Abbón de Fleury prefigura no la de Adalberón y Gerardo, sino la de sus enemigos, la de Garin de Beauvais y Béraud de Soissons y la de los otros promotores de las nuevas reglamentaciones de paz.

Esto nos permite reconocer con claridad cómo las dos desviaciones están, desde un principio, íntimamente ligadas. Por un lado, la que denunciará Adalberón: la acción llevada adelante por los monjes, con el fin de deformar en beneficio propio, la bipartición gelasiana, para establecerse por encima de ella, en la cúspide de la jerarquía, como si estuviesen instalados en otra ciudad, dominante, que pretende a la vez escapar al control de los obispos y dirigir a los reyes; por otro, la que denunciará Gerardo: la organización política que se erige en las asambleas por la paz de Dios. Pero se discierne también, subyacente, el señorío banal, la separación que poco a poco se observa entre los campesinos y los caballeros, auxiliares militares de los príncipes, intensificada a la vez por la instalación de aquella organización y por la nueva forma de explotación de los trabajadores. No obstante, para Abbón, la imbricación de los diversos modos de clasificación no conduce a la tripartición. El juego no se juega a tres sino a cuatro.

Es igualmente evidente que, gracias a la manera en que el abad de Fleury combinó, en beneficio de su monasterio, los diferentes esquemas, la refracción sobre el carácter ternario tradicional del orden de los méritos de otra figura ternaria, la de la acción, abrió el camino, treinta años antes que el *Poema al rey Roberto* y que la *Gesta de los obispos de Cambray,* al surgimiento de la figura de las tres funciones. ¿Debemos suponer que Gerardo y Adalberón usaron simplemente el esquema de Abbón de Fleury, contentándose con alejar uno de los cuatro miembros y que ellos, los obispos, incluyeron a los monjes en el orden de los

clérigos, es decir, los pusieron bajo su control? ¿Fue así de simple?

Un hecho es seguro: en el decenio anterior al año mil se percibía ya la descomposición del orden político en la Francia del norte. ¿Los movimientos precursores de la erupción herética de la segunda década del siglo XI, no son acaso uno de los síntomas de semejante desorden? Las figuras que habían servido durante generaciones en esta región a los intelectuales de la Iglesia para imaginar la perfección del orden social, para representar la distribución del poder entre los hombres según el designio divino y para construir las exhortaciones moralizantes que dirigían a los monarcas, habían dejado de satisfacer plenamente. No creían necesario rechazarlas, era conveniente ajustarlas de a poco, prudentemente. Los «prelados» sintiéndose elegidos, no solamente para guiar a los poderosos de este mundo, sino también para usar directamente el poder, se pusieron a manipular las viejas fórmulas, para que fuesen todavía capaces de justificar las maneras —que cambiaban insensiblemente— de ejercer la autoridad. Semejante remiendo preparaba la posibilidad de utilizar el postulado de la trifuncionalidad, esta forma que tal vez anidaba en la mentalidad común, pero que no había sido objeto de una reflexión sobre lo social. Otras modificaciones que después de mucho tiempo se producían en la retórica del poder, preparaban por su lado, la actualización de este lugar común.

Poderosos y pobres

Cuando el historiador Nitardo hizo referencia a mediados del siglo IX a la sociedad sajona, consideró que estaba dividida en «tres órdenes», los «nobles», los «hombres libres» y los «esclavos».[20] Esta tripartición nada debe a la tradición patrística. Es profana, exclusivamente jurídica. Sin duda no se trata de tres funciones, sino de tres estatutos: Nitardo creía revelar a los hombres cultos del palacio carolingio una particularidad curiosa de un derecho exótico. Observemos sin embargo, que este hábil escritor que había escapado más que los obispos de su época, a

20. *Histoire des fils de Louis le Pieux*, éd. LAUER, IV, 2.

la influencia de los autores sagrados y que se dedicaba a trasponer en buen latín el lenguaje empleado en la corte, emplea ya la palabra *ordo* para designar cada uno de los tres compartimentos superpuestos que emplean en Sajonia los jueces y los jefes guerreros para clasificar a todos los varones adultos. Señalemos igualmente que los calificativos sociales, *nobilis, servus,* situados en ambos extremos de la jerarquía —¿pero la evolución de la sociedad no tendía ya a acercarles comprimiendo poco a poco el grado intermedio?— son los mismos que utilizó Adalberón. Pienso no obstante que no es necesario detenerse demasiado en esta alusión fugitiva. Será mejor observar con atención las expresiones y las imágenes que utilizaron los «*oradores*» cuando hablaron no de la sociedad sino del monarca.

En efecto, éstos tendieron a distribuir en tres registros las virtudes de aquel que Dios había elegido para mantener en orden el mundo visible y servir de ejemplo. La tripartición descubierta por Georges Dumézil se aplica naturalmente, como ya lo he señalado, al elogio de los héroes y de los príncipes. No es pues sorprendente descubrir en la celebración moral de los reyes francos, algunos indicios precoces que delatan la presencia latente del esquema de las tres funciones. Agreguemos que en los siglos IX y X, los intelectuales estaban convencidos de que existe una relación orgánica, análoga a la que mantienen el alma y el cuerpo, la cabeza y los miembros, entre la persona, o mejor, el personaje del soberano y el conjunto de la comunidad a la que debe proteger y guiar en el camino de la salvación. Alcuino decía[21] «*la bondad del rey produce la prosperidad de todos, la victoria de los ejércitos, la salud de la plebe*». Por el contrario, si ocurre que el príncipe está corrompido, en su cuerpo por la enfermedad, en su alma por el pecado, el conjunto del Estado —todos estaban persuadidos— marcha a la deriva. Esto llevaba a afirmar que el trono sólo podía ser ocupado legítimamente por un hombre sano, cuerdo y puro en la medida en que puede serlo un rey. Si éste coge una lepra o simplemente una gripe, si tiene dos mujeres al mismo tiempo o si comete ocasionalmente adulterio, inmediatamente se insinúa la pudrición en el reino y éste comienza a descomponerse. Entonces tal vez sea preferible matar al prín-

21. *Ep.* 17 (793), MGH, *Ep.* IV, p. 51.

cipe. En todo caso, esta creencia incitaba irresistiblemente a proyectar las estructuras de la ética monárquica ante todo, sobre la «casa» real, sobre el «orden del palacio» al decir de Hincmar, y aún más lejos, sobre el conjunto de la sociedad. Si se hubiera llegado a pensar claramente esta moral en términos de funciones y de funciones triples, la trifuncionalidad corría el riesgo de transformarse rápidamente en social.

Esta coherencia natural entre el soberano y la amplia familia de la que es virtualmente el padre y a la que mantiene como tal en salud y en virtud, se hizo más clara para los intelectuales, que en las buenas épocas del renacimiento carolingio, reflexionaban sobre la práctica del poder real. Les pareció que el rey para ejercer su magistratura, para velar por la feliz realización de las distintas funciones sociales, para cumplir con su propia función que las resume, necesita a su pueblo. De la misma manera que Dios necesita al rey, con la misma relación necesaria y jerárquica. Orgánicamente y conforme al orden que gobierna el universo visible e invisible, el pueblo y el rey están necesariamente asociados para que el Estado permanezca en pie. Esto es lo que expresa personalmente el soberano en 823-825 en el preámbulo de una *Admonición a todos los órdenes del reino*.[22] Ludovico Pío adoptando el gesto del orador que le corresponde por estar consagrado, trabajando al igual que un obispo para asegurar, mediante la palabra, la estabilidad del *ordo*, declara ante todo que le incumben «*la defensa, la exaltación y el honor*» de la Santa Iglesia de Dios y de aquellos que la sirven y la misión de asegurar «*la paz y la justicia en el conjunto de su pueblo*». El rey es quien asume la «suma» (*summa*), la totalidad de este «oficio» (*ministerium*). A pesar de ello, el «pueblo» —es decir, todos los hombres libres— participan de este oficio. «*La autoridad divina y la ordenación de los hombres distribuyen entre ellos este oficio de la siguiente manera*»: «*que cada uno de vosotros*, dice el emperador a sus súbditos, *sepa que participa de nuestro oficio según el sitio y el orden que ocupa* (unusquisque... in suo ordine)», y vemos que se retoman con toda naturalidad las palabras de la Escritura, de la Epístola de san Pablo que describen la organización providencial de una procesión que, siguiendo a Cristo, conduce al

22. MGH, *Cap.* I, 303.

género humano hacia la eternidad y hacia la luz. «*Yo debo ser vuestro monitor; vosotros debéis ser nuestros colaboradores.*» *Admonitor:* el rey conduce. Esto es lo que hace en el momento de proferir esta admonición desde el interior de su palacio, deseando que el eco se propague hasta los confines de los territorios que domina, es decir, del mundo civilizado. *Adjutores:* los súbditos deben colaborar mediante el espíritu y mediante las manos. Pero cada uno según la función que le asigna el orden social. Pues si en el ministerio del soberano, único lugarteniente sobre la tierra del único Dios, todas las funciones se encuentran unificadas, entre los hombres aparecen distribuidas en partes diferentes. La lógica de la reflexión moral invita a representar esta distribución de manera semejante a la de las distintas virtudes, de las cuales el rey como monitor debe dar el ejemplo. Y sin duda existía ya la tendencia a clasificarla en tres categorías.

La tripartición, inherente a las estructuras de la ética real, se veía acentuada en los sermones de los moralistas que exhortaban al soberano a proteger particularmente a algunos de sus súbditos, a los más débiles. El principio de desigualdad formulado por Gregorio Magno y luego por Bonifacio, dividía a los súbditos en dos grupos: los dirigentes y los sometidos. El otro principio, el gelasiano, dividía a los primeros en dos partes, según «militasen» al servicio de Dios o del mundo, según hubiesen recibido la «autoridad» espiritual o el «poder» temporal. Poseyendo una parte de la *potestas* real, los dirigentes laicos, los *potentes,* los «poderosos» tenían un papel indispensable. Gracias a ellos el rey podía ejercer su fuerza brutal. Pero, se corría el riesgo de que sus auxiliares se volvieran peligrosos, que abusaran de esta fuerza y de esta brutalidad, pues no habían sido consagrados. Carecían de la «sabiduría» capaz de atemperar su vehemencia. La amenaza de que se dejaran arrastrar, e hicieran mal uso del poder con el que estaban investidos, era permanente. Los retóricos, los constructores de la moral carolingia, vigilaban por esta razón a estos individuos, agentes naturales del desorden. Los «espejos de príncipes», las «instituciones de laicos», escritos especialmente para ellos, intentaban introducir en sus duras cabezas la idea de que por «naturaleza» todos los hombres son iguales entre sí y que si eran tan formidables como el rey su señor, se debían mostrar, al igual que él, justos y bonachones. Los mora-

listas consideraban que el soberano tenía, sobre todo como obligación fundamental la de vigilarlos atentamente. De hecho, los preceptos reales conservados en los capitulares apuntaban ante todo a controlar a los poderosos y a proteger a los sometidos de su inevitable opresión.

Entre estos últimos había algunos que eran particularmente vulnerables. El rey debía defenderlos como lo hacía con los miembros de la Iglesia. El texto de la Biblia que los prelados de la época conocían de memoria, señalaba con claridad a aquel sector de los laicos, que era necesario colocar especialmente bajo la tutela real: ante todo, las viudas y los huérfanos —aquella parte de la población que carecía temporariamente de la protección de un jefe de familia; luego, los «pobres». Hombres de Iglesia, poderosos, pobres: tripartición. Ya a comienzos del siglo VII, Isidoro de Sevilla que había distribuido en tres libros un tratado de moral cívica, eligió exponer en primer lugar los deberes de los obispos, luego el de los príncipes, por último habló de los «opresores de los pobres» —no se dirigió directamente a ellos como lo hizo con los demás sino a sus jefes, no los consideró en absoluto activos ni con obligaciones particulares, sino pasivos y como víctimas especiales que necesitaban ser protegidas con prohibiciones tutelares. De esta manera, por la intersección de dos líneas divisorias que separaban al clero del pueblo y a los fuertes de los débiles, se perfilaba desde hacía tiempo una tripartición que prefiguraba de manera muy evidente la que Adalberón debía incorporar a su sistema. Tres categorías, dos dominantes, obispos y príncipes: *oratores, bellatores*. Por debajo de ellos, los pobres. Los *oratores* vigilaban que los poderosos estuviesen efectivamente controlados por el rey y sentían, desde mediados del siglo IX, en el reino occidental de Francia, especialmente en Reims donde se profundizaba en ese momento, alrededor del arzobispo Hincmar, la reflexión política, que este control comenzaba a debilitarse, viendo sólo en el mundo laico, observado desde las alturas de su magisterio, una oposición dialéctica, aquella que el latín de la Vulgata expresa por medio del antagonismo de dos términos: *potentes-pauperes*.

¿Los pobres? La significación de la palabra no es económica en el vocabulario social. Tampoco jurídica: no se trata aquí de esclavos, de *servi*, puesto que esta gente no pertenece al «pueblo»,

están situados fuera del campo de la acción real, integrados en un orden diferente, doméstico, privado y responden como las mujeres a otro poder, a otra moral. Los pobres son los varones adultos de condición libre que no pueden defenderse. El grupo de los pobres constituye la parte desarmada del «pueblo».

Inerme vulgus. Esta expresión se encuentra en los textos que Gerardo y Adalberón pudieron haber leido o escuchado leer. Estudiar estos textos significa descubrir una nueva pista, detectar otro cimiento del edificio sobre el cual se establecieron las primeras formulaciones conocidas de la trifuncionalidad social. La expresión aparece desde el año 826 en el poema que Ermoldo el Negro dedicó a Ludovico Pío. Este clérigo de Aquitania hace sin duda referencia al esquema tradicional, familiar a todos los hombres de Iglesia: existen el clero, el pueblo y el orden de los monjes;[23] pero con más perspicacia, opone a los «combatientes», a los «héroes», a los *agonistae* (he aquí la palabra que reaparece un siglo y medio más tarde en los escritos de Abbón de Fleury), el «pueblo desarmado».[24] Ermoldo es consciente que la cesura más profunda que se abre entre los laicos de la sociedad política está en función de un criterio, del hecho de portar armas. En tenerlas o no. Distinción fundamental en efecto en este período de la historia europea. Ya se trate de la riqueza, del poder o de la condición jurídica, todo el sistema de valores tiende a referirse a lo militar. Esta referencia se hace más neta en el tránsito del siglo IX al X cuando se hunde aquella apariencia de orden y de paz que los grandes soberanos carolingios se habían esforzado por instaurar y cuando se acelera la evolución de las técnicas de guerra frente a la nueva oleada de invasiones. Lo que está en juego es la sobrevivencia del pueblo cristiano, que a partir de ese momento depende del castillo y de la caballería, de los dos pilares de las estructuras que llamamos feudales.

En este momento se descubre entre los pocos textos que se conservan dos alusiones a los *imbelles*. La primera se lee en una página de los *Milagros de San Bertín*[25] en la que se celebra una victoria en mayo de 891 de los habitantes de Saint-Omer sobre los vikingos. Habiéndose arriesgado fuera de las murallas, los

23. II, 954-957, éd. FARAL, París, 1932.
24. *Ibid.*, I, 151.
25. MGH, SS XV, 512-513.

guerreros rechazaron el asalto. Regresan cargados de un botín que se divide en tres partes: una de ellas se distribuye entre los combatientes según sean «más nobles» o «más modestos», es decir, según la calidad de su equipamiento: vemos ya a los caballeros distinguirse del resto; la segunda se coloca en los santuarios alrededor de los altares; la tercera se entrega a los religiosos y a los pobres. Esta distribución no era habitual: no era costumbre abandonar los frutos del combate a los que no habían luchado. Para justificar semejante distribución, el autor pretende mostrar que se trata en realidad de una guerra santa, llevada adelante solidariamente por el conjunto de la comunidad cristiana. Algunos de sus miembros han hecho uso de las armas —los guerreros, *bellatores*—; observemos que el término en este texto no designa solamente a los príncipes, a los poseedores del poder laico; su sentido se ha ampliado; al vulgarizarse ha llegado a englobar a todos aquéllos que han hecho frente al enemigo, incluso a los más inferiores, a los que iban a pie llevando un palo o una honda; de la misma manera los «*oradores*» son todos los miembros del clero. Pero esencial para nuestro propósito es la introducción de un tercer actor, el *imbelle vulgus* «*que lanzó hacia el cielo el bramido de su queja*». Y esto produjo sus efectos, pues si uno se pregunta a qué orden (*ordo*) correspondió el éxito, es evidente que «*en esta lucha ansiosa, los que oran y los desarmados forzaron la clemencia de Dios machacando sus orejas mediante los golpes repetidos e insistentes de sus plegarias*». La victoria proviene de Dios en el punto culminante de la batalla. Lo fuerzan a esto los guerreros mediante el vigor de sus brazos y los sacerdotes mediante la tenacidad de sus súplicas rituales. Estas son las reglas del juego. Esto es lo que ocurre en Bouvines. Pero en este caso, a fines del siglo IX en Saint-Omer —y el texto de los *Milagros* es el testimonio de una visión radicalmente nueva de la organización social— interviene un tercer «orden», que no es el de los monjes sino el de los pobres, de los laicos incapacitados de luchar que se asocian mediante la oración a los especialistas de la plegaria, tan útiles como ellos y como los guerreros, lo que les permite recibir una parte de los despojos de los vencidos.

En la *Vida de Geraud,* obra compuesta algunos años más tarde en 920, por el abad de Cluny, Eudón, se hace nuevamente referencia a la parte desarmada del «pueblo». Se trata de la bio-

grafía de un personaje cuyo sepulcro, en el monasterio de Aurillac, era sitio de milagros y que, sin embargo, no era ni monje, ni obispo, ni rey. Emanaba de esta sepultura, al igual que de los relicarios de los más grandes santos, un poder resplandeciente. Esta era la prueba de que un laico que había permanecido en su «orden» había podido llegar a la perfección espiritual. De hecho, Geraud como su contemporáneo, el duque Guillermo de Normandía cuya historia inventó Dudon, había deseado entrar en un monasterio; pero, respetando la intención divina que lo había investido de un poder temporal, había resistido a aquella tentación y permanecido en su oficio. Al igual que el duque Guillermo. Es sorprendente que sea en este caso, un monje quien hace el elogio y no un canónigo como Dudon. Claro está que para el abad Eudón, el estado laico y el monástico están lejos de establecerse en un mismo nivel. Su existencia y el conjunto de su obra dan testimonio de ello. La entrada en un monasterio significa para él la posibilidad de beneficiarse con un nuevo bautismo;[26] La perfección de los monjes linda con la de los ángeles.[27] Sin embargo —y esto es lo que confiere grandeza y novedad al texto (tan molestas que la biografía que Geraud fue rápidamente modificada, borrándose todo el elogio que proponía de las virtudes propiamente laicas)— ni la vestimenta ni la obediencia, bastan para distinguir a los verdaderos servidores de Dios: hay que tener en cuenta las disposiciones del corazón. Es pues tan loable seguir el camino de la «religión», es decir rechazar el mundo,[28] bajo el hábito secular[29] como es ignominioso permanecer atado al mundo bajo el hábito monástico.

Aquí se inaugura sutilmente la larga empresa cluniacense, aquélla que denunciará cien años más tarde Adalberón: monarquizar al laicado desde el interior. Al menos a aquellos laicos que lo merezcan, a aquellos cuya *virtus* original les permita alcanzar la santidad —es decir, a los bien nacidos, a los hombres de estirpe: los nobles. Y la biografía de Geraud aparece de hecho como un manual de buena conducta para uso de los poderosos. Eudón

26. *Collationes,* II, 7, PL 133, 554.
27. *Vita Geraldi,* II, 8, PL 133, 675.
28. «Toda la religión se basa en el rechazo del mundo», *Collationes,* III, 23, PL 133.
29. *Vita Geraldi,* II, 16, PL 133, 679.

no les exige tantos renunciamientos como a los monjes. Les solicita, sin embargo, que escapen a las tres ocasiones de pecado: no hacer el amor (Geraud renuncia al matrimonio), no manipular el dinero (Geraud lo reparte entre los indigentes, redistribuyendo generosamente los beneficios culpables de la explotación señorial), por último, no hacer uso de las armas, lo cual es esencial para Eudón. Obsesionado por los peligros de la lujuria y de la avaricia, parece aborrecer aún más la violencia puesto que engendra el orgullo. Este hombre que llegó a la Francia central proveniente de Neustria, percibe a comienzos del siglo X, las primeras rupturas del orden que dejan poco a poco a merced de los guerreros la posesión desenfrenada del mundo. En su pensamiento se esboza lo que llegará a ser la moral de la paz de Dios. Eudón lo repite sin cesar: eligió libremente abandonar la espada que su nacimiento le había puesto en sus manos. Celebra la *patientia,* la no-violencia y quisiera que ésta, en la jerarquía de las virtudes benedictinas, ocupase el primer lugar, suplantando a la humildad. Al igual que san Agustín, a los Caín, a los magníficos, a los hombres ricos opone la multitud de los Abel, que perecen bajo sus tormentos.[30] Para él, los caballeros son lobos depredadores a quienes a veces las potencias invisibles hacen caer de sus caballos en el momento en que se disponen a saquear. Pero no todos los guerreros son para él, como para los *Milagros de San Bertín,* iguales. Como más tarde lo harán las instituciones de la paz de Dios, reserva toda su desconfianza y su reprobación para los escuadrones de hombres de a caballo, que los príncipes no pueden controlar bien, que se vuelven, a su parecer, cada vez más peligrosos y menos vulnerables debido a los progresos del armamento y de la práctica militar y que comienzan a imponer la ley. Cree como Hincmar, que el mal está en la caballería. Y si Geraud su héroe, decide permanecer en su orden, es precisamente para esforzarse, como deberían hacerlo los reyes, por refrenar la turbulencia de aquellas bandas acorazadas. Lanzando su grito de guerra, Geraud los reúne detrás de él, pero para llevar adelante el buen combate. Sin agresión, defendiéndose (durante la acción misma los caballeros no levantaban las espadas; Dios no obstante les concedía la victoria). La única guerra justa es la guerra defensiva.

30. *Vita Geraldi,* II, 37.

¿A quién debe proteger? A los «pobres», al «pueblo desarmado». «*Es lícito,* proclama Eudón de Cluny,[31] *que los laicos que pertenecen al orden de los guerreros* (ordo pugnatorum) *esgriman la espada para defender al pueblo desarmado.*»

Por las palabras que emplea el abad Eudón, no solamente precede en un siglo a Gerardo y a Adalberón, sino que va mucho más lejos que ellos. Mucho más lejos que Abbón de Fleury. Abbón, Gerardo y Adalberón nunca llegaron a afirmar que los guerreros constituían un orden. Eudón lo dice. Confiere el nombre de *ordo* a esta categoría funcional de la sociedad, pues está persuadido que ella está obligada a respetar una moral particular. Esta moral, a su juicio, no se diferencia de la moral de la realeza. Se aplican a los *pugnatores* los mismos deberes y prohibiciones que deben cumplir y respetar los reyes en lo que respecta al uso de las armas. Desde mucho tiempo atrás se solicita a los reyes que esgrimiesen la espada en defensa de los pobres. Gracias a esta concepción de la ética social, un orden de combatientes se sitúa al lado del orden de los reyes y del orden de los oradores. Pero aparece con claridad —y para convencerse basta con el leer el resto de la *Vita*— que los demás laicos, los varones adultos de condición libre que, por el contrario no llevan arma alguna (y que no tienen el derecho de llevarlas) están confinados a la pasividad cual corderos quejosos a los que es necesario proteger de los rapaces. Estos no constituyen un orden pues son el objeto de una solicitud y no agentes. Porque no existen para ellos deberes específicos. Porque no cumplen ninguna función.

Pero setenta años más tarde, Abbón no sitúa frente a los guerreros, como la *Vida de Geraud* y los *Milagros de San Bertín,* a los pobres, al pueblo sin armas, a los excluidos de la acción política. Sitúa a hombres que tienen a su cargo un oficio, positivo, difícil, gratificante. A hombres con una función nutridora: trabajar la tierra con el sudor de sus frentes. A los agricultores. En el intervalo algo ha cambiado. Entonces se pensó que el estado de los pobres podía servir para mantener el equilibrio social ya no como en Saint-Omer por medio de perpetuos gemidos que servían de contrapunto a los salmos de los sacerdotes, sino por medio de una acción concreta y productiva. A fines del siglo X,

31. *Vita Geraldi,* I, 8, PL 133, 647.

algunos empiezan a pensar que lo que define la tercera categoría de los varones adultos no es más la sumisión ni la debilidad, una actitud pasiva, una negación, sino una actividad útil. Esta idea en el momento en que Abbón de Fleury la adoptó en su Apologética, era tal vez de reciente data en Francia del norte. Pero un siglo antes había sido enunciada por un escrito del otro lado de la Mancha, en Inglaterra. Voluntariamente restringí este estudio a una reducida provincia del continente europeo. No obstante me es necesario echar un vistazo sobre esta otra región.

Los ingleses

Leeremos ante todo la página de una traducción anglo-sajona del libro *De la consolación* de Boecio, de la cual el rey Alfredo el Grande (893-901) dice ser el autor.[32] Lindando con Cornualles y con el país de Gales, el pequeño reino de Wessex resistía entonces, como podía, el avance danés.[33] Para ello el soberano se esforzaba en consolidar el armazón cultural. Quería que su residencia estuviese provista de libros, de libros leibles que no estuviesen en latín y que contuvieran las palabras de todos los días, las que se empleaban a su alrededor. Ayudado de un equipo en el que participaba muy activamente un monje procedente de Saint-Bertín,[34] hizo comenzar la traducción de la historia nacional de Beda, de un tratado *Contra los paganos* de Paulo Orosio —con el propósito de encender el ardor de la lucha contra los vikingos— y por último de los tres principales «autores» de la Baja Antigüedad que reverenciaba la cultura cristiana medieval: Agustín, Gregorio Magno, Boecio.

El *De consolationes* en su libro II, capítulo 17, trata de la naturaleza y del valor del poder temporal.[35] Boecio imagina un

32. *King Alfred's Old English Version of Boetius.* De Consolatione Philosophiae, éd. SEDGEFIELD, Oxford, 1899, pp. 40-41 (trad. M. M. DUBOIS, *La littérature anglaise du Moyen Age,* 1962, pp. 19-20).
33. E. DUCKETT, *Alfred the Great and his England,* 1957; P. J. HELM, *Alfred the Great. A Reassesment,* 1963.
34. PH. GRIERSON, in *English Historial Review,* 1940, pp. 529-561.
35. B. S. DONAGHY, «The Sources of King' Alfred's Translation of Boethius *De Consolatione Philosophiae*», Anglia, 1964; K. OTTEN, *König Alfreds Boethius,* Tubingen, 1964; F. A. PAYNE, *King Alfred and Boethius,* Madison, 1968.

diálogo con la «razón». Llega a convencer a su interlocutora que él no tiene ambición, que solamente se preocupa de administrar lo mejor posible el dominio que se le ha confiado. Para ello reclama instrumentos y material. En este preciso punto, los traductores juzgaron conveniente incluir un breve comentario: en efecto, ningún hombre, dicen, puede ejercer un oficio, desplegar sus destrezas (el juego de palabras se hace con la palabra *craft*), gobernar un Estado, sin instrumentos ni material. En consecuencia al rey le conviene «*tener un territorio bien poblado, tener oradores, guerreros y trabajadores*» (*sceol habban gebedmen and fyrdmen and weorcmen*); estos son los instrumentos (*tolan*); en cuanto al material (*ondweorc*) «*debe poseer para estos instrumentos, para estos tres sostenedores de la comunidad* (*geferscipum biwiste*)», tierra, con que distribuir las armas, alimento, vestidos: «*sin esto no puede sostener sus instrumentos, y sin instrumentos no puede hacer ninguna de las cosas que están a su cargo*». No obstante, para ejercer su oficio, para gobernar correctamente el reino, le es necesaria aún otra cosa: la sabiduría. Es necesario pues, que la materia esté dominada por el espíritu.

En el momento en que Alfredo y sus amigos inscriben el tema trifuncional en las márgenes del texto de Boecio, Dios somete al país de Wessex a penosas tribulaciones. El soberano debe ponerse en acción para conjurar este peligro mortal. Lo logrará de dos maneras, por medio de las armas y por medio de la ley. En su entorno se desarrolla una amarga meditación sobre la soberanía —comentarios análogos al que acabo de citar proliferan en otros textos, incluida la *Regula Pastoralis* de Gregorio Magno—. Me parece extraordinario que, como ocurrirá en Francia del norte ciento veinte años más tarde, los intelectuales empleen la figura de las tres funciones en el momento mismo en que el trono parecía estremecerse y, con la intención de consolidar las bases del poder monárquico. Pero no es menos extraordinario que en el reino anglosajón el tema se introduzca mucho antes en la cultura escrita. Creo que esto ocurre porque en Inglaterra esta cultura es mucho más independiente del marco eclesiástico. En ella existe un grupo importante de hombres que, sin pertenecer a la Iglesia, son no obstante, letrados y «sabios» (*witan*); poseen pues una manera profana, autónoma de pensar, de expresar el mundo. De sostener, escribir y leer un discurso en lengua vernácula sobre

los mecanismos del poder, sobre las relaciones entre el soberano y su pueblo. Y estas relaciones son mucho más íntimas en el Estado que gobierna Alfredo puesto que es más primitivo, está más cercano de las estructuras tribales y es, sobre todo, menos extenso que el reino de los francos del oeste y además porque un sistema coherente de impuestos, de requisas militares y, más aún, un ajustado sistema de asambleas en las que los hombres libres se reúnen para intercambiar opiniones, alimenta de un extremo al otro de Wessex estrechas comunicaciones políticas. No obstante, y esto es aún más notable, el inciso introducido en la traducción de Boecio no es un análisis concreto de la realidad social. Es una proposición abstracta. Una teoría. En efecto, es evidente que cuando el rey Alfredo evoca sucesivamente a los oradores, guerreros y a trabajadores, no enumera clases diferentes, compartimentos estrictamente separados en los que se repartirían los hombres libres según la misión a la que se consagran con exclusividad: la mayor parte de estos hombres —los historiadores nos han convencido de ello— en Inglaterra, en el tránsito del siglo IX al X, ora combaten ora trabajan con sus manos. La figura tripartita es una idea. Se nos aparece «en un clima intelectual de teorización política».[36]

Sin embargo, esta forma no surgió de la nada. Como Adalberón y Gerardo, Alfredo y los suyos tampoco la inventaron. Es seguro que recibieron el eco de antiguas reflexiones. Particularmente de las de los obispos carolingios. La Mancha no es un obstáculo, menos que nunca en la época que estoy considerando. Miles de peregrinos la atraviesan para alcanzar Roma, pasando por Boulogne, Cambray, Laon, Reims. Al atravesar estas regiones menos salvajes, ellos observan, escuchan, admiran. Al regreso cuentan lo que han visto. Este importante itinerario que atravesaron de ida y vuelta tantos clérigos y hombres de cultura merece nuestra atención. Es necesario conocer el movimiento de este tráfico para detectar las teorías y fórmulas que a comienzos del siglo XI llegaron, sin duda a los talleres de composición retórica en los que el obispo de Laon y el de Cambray reflexionaban sobre el poder. Pero también para conocer, ya que estamos abocados a remontar el hilo de una genealogía, lo que mucho antes

36. La frase es de Wendy Davies quien ha tratado estos temas en mi seminario de 1972.

pudo transportarse en sentido inverso hacia Inglaterra. En la época en que Alfredo casaba a su hija con el conde de Flandes y se rodeaba de monjes artesianos y flamencos, las crónicas anglosajonas se inspiraban en las del país franco. Cuando Asa por ejemplo escribió la biografía del rey, mostró que había sido educado de la misma manera que, según se creía, lo había sido Carlomagno. En lo que respecta a los principios del buen gobierno que se discutían en la corte de Alfredo, no fue menor la influencia de la literatura moral compuesta dos generaciones antes, en honor de los soberanos de la Francia. La teoría política elaborada en Wessex, se basaba en las mismas máximas que inspiraron más tarde a Adalberón y a Gerardo. Indudablemente las maneras nativas de pensar y de expresarse se enriquecían con los aportes continentales en la época en la que se forjó, en lengua vulgar, la frase que muestra, ciento veinticinco años antes de las *Gesta* o del *carmen*, tres sustantivos asociados, que designan tres funciones distintas llevadas a cabo por hombres que son en conjunto los sostenes, los «soportes de la comunidad», de la *respublica,* los instrumentos que usa el rey para actuar —pero para actuar sobre lo terrestre, en lo temporal. Por esta razón, es imposible decidir si la figura tripartita se importó desde el Imperio, proveniente de alguna glosa de Boecio elaborada en las escuelas de Reims o de Compiègne y que habríamos perdido, o si hay que considerarla como una de las formas originales de un sistema de pensamiento propiamente insular, como el reflejo de los «espejos de príncipes» construidos en la Bretaña que continuó siendo celta. Y esto porque Asa, a quien ya he citado, era galés. Y porque Irlanda, como el país de Gales —Georges Dumézil lo ha demostrado—[37] pensaba naturalmente el poder en tríadas. Lo único que podemos suponer es que, en el seno de los mecanismos complejo de aculturación que tenían lugar en el pequeño reino anglosajón, se utilizó un esquema probablemente familiar a los habitantes de las

37. Y más recientemente su discípulo Dubuisson, «L'Irlande et la theorie médiévale des trois ordres», *Revue de l'histoire des religions,* 1975. Hay que señalar que el estudio de Dubuisson muestra en realidad esquemas intelectuales muy diferentes: la sociedad aparece pensada más naturalmente mediante esquemas cuaternarios antes que ternarios; la vida de san Patricio de la cual hace el comentario (pp. 54-55) dice que el rey engendra a los otros reyes, a los guerreros y a los sacerdotes; pero el pueblo constituye una categoría completamente separada.

islas, no menos familiar sin duda que a Reims o a San Bertín, a causa de su misma simplicidad, de su banalidad, con el fin de presentar con claridad a los laicos letrados, a aquellos hombres «sabios», el pasaje de Boecio que Alfredo se ingeniaba por traducir en su honor.

Lo importante es que en el otro lado de la Mancha, la figura se establece como uno de los instrumentos del pensamiento culto. La emplean dos escritores pertenecientes a la Iglesia, Aelfrico y Wulfstan, un siglo más tarde que Alfredo —es decir, en el mismo momento en que escribe Abbón, en que Adalberón, habla en las asambleas de los capetos, en que Gerardo inicia sus estudios. En el momento en que se estrechan los lazos entre los hombres de alta cultura de ambos lados del Canal: los monasterios benedictinos que rodean las sedes episcopales en Inglaterra acaban en efecto de ser reformados por buenos monjes provenientes de Flandes y de las orillas del Loira, por Abbón que durante algunos años enseñó en Ramsey lo que había aprendido —precediendo a Adalberón— en Reims; la mayor parte de los obispos ingleses son de formación monástica;[38] en el momento por último en que se percibe, tanto en el reino anglosajón como en el franco, crecer el mal y el desorden y en el que los intelectuales se consagran ansiosamente a descubrir el origen de los disturbios para dominarlos, para restaurar la paz.

En la obra de Aelfrico se menciona en tres oportunidades la trifuncionalidad social. Monje y sacerdote a la vez, este escritor participaba activamente en la empresa de reforma moral y de reviviscencia cultural. Se creía otro Alcuino. Educador particularmente de aquellos hijos de príncipes que se admitía en los monasterios antes de que hubiesen aprendido el latín, deseaba llegar por su intermedio a sus padres, a los dirigentes del Estado. Se dedicó también pues a traducir a los autores de la escuela, compuso un glosario de tres mil palabras, intentó adaptar los métodos gramaticales de Prisciano a la lengua inglesa, sirviéndose para ello de viejas traducciones realizadas en el círculo de Alfredo el Grande.[39]

38. G. Lanoë, «Approche de quelques éveques-moines en Angleterre au X° siècle», *Cahiers de civilitation médiévale,* 1976.

39. M. M. Dubois, *Aelfric sermonnaire, docteur et grammarien. Contribution a l'étude de la vie et de l'action bénédictines en Angleterre au X° siècle»*, París, 1942.

Así es como el tema de las tres funciones reaparece en sus escritos.

La primera vez hacia 995, en la época del *Apologéticus,* en una breve disertación explicativa que agregó a un sermón sobre los Macabeos.[40] El título en latín, plantea un interrogante: «oratores, laboratores, bellatores, *¿de qué se trata?*» Respuesta, en sajón: «*en este mundo existen tres endebyrdnysse*» (tres categorías sociales, tres «clases» traduce M. M. Dubois) laboratores, oratores, bellatores (nuevamente el latín). Luego viene la definición: «*los* laboratores *son aquéllos que procuran nuestra subsistencia mediante su trabajo, los* oratores, *los que interceden por nosotros ante Dios, los* bellatores, *aquellos que protegen nuestras ciudades y defienden nuestra tierra del ejército invasor. En realidad, el labrador* (emplea la palabra sajona) *debe trabajar para alimentarnos, el soldado luchar contra nuestros agresores y los servidores de Dios rogar por nosotros y combatir espiritualmente a los enemigos invisibles*». Continúa luego con una comparación moral no entre las tres categorías —nada se dice de los trabajadores: están presentes sólo por una cuestión formal, por la forma, la rutina mental que naturalmente, sin reflexionar, introduce la traída en el discurso—, sino entre los guerreros y los oradores. Esta comparación instaura un orden jerarquizado, el de Abbón de Fleury. La lucha de los monjes contra los demonios (los *oratores* son en realidad para Aelfrico los monjes) exige un valor mayor, que el de los guerreros que combaten en la tierra con adversarios visibles. Entonces, «*sería realmente penoso que los monjes abandonasen el servicio del Señor, para dedicarse a las batallas de este mundo, que les son completamente ajenas*». Aelfrico recurre en este caso al lugar común de la trifuncionalidad para resolver un problema concreto: en la efervescencia bélica provocada por el recrudecimiento de los ataques daneses se incita más que nunca a los religiosos anglosajones a participar en la resistencia haciendo uso de las armas. Pero los avances de la reforma monástica, muestran como indecente el hecho de confundirse con los combatientes. Los monjes se han apartado del mundo; no deben verter la sangre. Pero es seguro que algunos de aquellos jóvenes convertidos, hijos

40. Lives of the Saints, XXV (éd. S. Keat, *Aelfric's Lives of the Saints being a Set of Sermons of Saints' Days, Early English Texts Society,* III, 120.

de familias apasionadas hasta el sacrificio, fogosos, que acompañan ritualmente las compañías militares para bendecirlas antes del asalto y rogar al cielo por la victoria, no resistirán por mucho tiempo la tentación de coger la espada o el venablo abandonados por sus parientes heridos o muertos y los reemplazarán en el combate. «*El monje que se somete a la regla benedictina y renuncia a las cosas del mundo,* continúa Aelfrico, *¿por qué deberá volver a las armas terrestres, abandonar la lucha que emprendió contra los enemigos invisibles y disgustar a su creador? Desde la pasión del Salvador, no es un santo servidor de Dios quien haya manchado sus manos participando en la guerra.*» Problema de disciplina eclesiástica. Interpretación de la regla de san Benito. No se trata en este caso de teorías sino de asuntos muy concretos: en 1016 el el abad de Ramsey recibió la muerte en la batalla de Adhingdon. He aquí lo que provoca el resurgimiento del postulado, lo que lleva a afirmar que existen tres categorías en la sociedad que cooperan entre sí y que se intercambian mutuos servicios. Tres y no dos.

¿Por qué tres? Las dificultades del momento exigen que se acentúe una sola división, aislando de los demás a los miembros de la Iglesia. Esto es lo que hace otro texto escrito en la misma época, por las mismas razones y a propósito de los mismos problemas y que se limita a retomar la división gelasiana: «*existe una separación entre el poder secular y el poder espiritual. Corresponde a los buenos seculares ser los defensores de la Iglesia y combatir* (propugnatores) *por el rebaño de Cristo; a los espirituales les corresponde ser los intercesores de todo el pueblo de Dios. El soldado de Cristo no debe hacer uso de las armas humanas*».[41] Aelfrico pues, se singulariza. Habla de una tercera función agrícola, de nutrición. Al igual que el rey Alfredo. Pero también como Abbón. ¿No es éste su fuente? Es sorprendente que para designar a aquéllos que cumplen estos tres oficios, Aelfrico vuelva al latín: en el comentario de Boecio escrito en la corte de Alfredo pudo haber encontrado tres sustantivos sajones. Pero no es menos sorprendente que de estas tres palabras latinas, una no aparezca en Abbón, ni en Adalberón ni en Gerardo, Aelfrico es el único que habla de *laboratores*. ¿Se inspiró en una autoridad que descu-

41. *Pseudo Egberti Exceptiones,* 161 (éd. THORPE, *Ancient Laws and Institutes of England,* II, 126).

brió el mismo Abbón en su estancia en Ramsey y que llevó luego a Fleury como un recuerdo de viaje?

En una carta (1003-1005) dirigida al arzobispo Wulfstan, Aelfrico vuelve sobre el mismo tema. Hace referencia una vez más al uso de las armas y en este caso no habla de los monjes sino de los clérigos. El peligro es más grave, puesto que los hombres que sirven a Dios sin estar completamente alejados del mundo están mucho más dispuestos a ir a dar muerte a los daneses, a pesar de las prohibiciones sinodales. Al dirigirse al prelado, Aelfrico habla en latín y esto le fuerza a hacer un añadido considerable, a decir —y también en esta oportunidad es el único en su época: Abbon no había empleado la palabra *ordo* al referirse al grupo de los agricultores y al de los combatientes profesionales— que «*existen tres órdenes en la Iglesia de Dios: el orden de los trabajadores* (o de los *labradores*) *que produce para nosotros el alimento, el de los guerreros que defiende nuestra patria, el de los oratores —clérigos, monjes y obispos* (nueva tríada: decididamente es un hábito del discurso)— *que ruega por todos*». Estos últimos cometen un acto de indecencia si esgrimen la espada. Si no reprimen sus deseos de hacerlo deben recibir el apelativo de apóstatas.

La tercera mención es en 1005-1006, en sajón, pues el interlocutor de Aelfrico es un príncipe laico, el ealderman Sigeweard.[42] Todo se agrava. La humanidad ha entrado en su sexta era, era de turbulencias. Corresponde a jefes como Sigeweard la tarea de restaurar la justicia y el equilibrio en el mundo. Utilizando el mismo tono que Adalberón, Aelfrico evoca entonces la tarea, la labor (*gewinne* —pero la palabra sajona no tiene ningún matiz peyorativo) que se asigna a cada hombre: «*cuando existe demasiada maldad en la humanidad, los consejeros deben indagar deliberando sabiamente cuál de los tallos* (stelenna) *del trono* (*de la sede real:* cinestoles) *ha sido quebrantado y repararlo inmediatamente. El trono se apoya en tres pies* (stelum), *laboratores, bellatores, oratores*». Nuevamente, el latín. De nuevo tres categorías, pero en una posición diferente, en relación ya no con el orden moral sino con el poder del rey. En un discurso que

42. *De vetero et novo testamento,* ed. CRAWFORD, *The Old English Version of the Eptateuch, Aelfric's Treatise on the Old Testament and his Preface to Genesis,* Londres, 1922, 71.

pretende deliberadamente estimular la reflexión de un laico sobre la política, reaparece la misma imagen que nos ofreció el discurso del rey Alfredo, la imagen de un triple sostén, de un trípode. «Laboratores: *son los que nos aseguran la subsistencia, aquellos que cultivan con un arado* (ploughmen) *y que trabajan con sus brazos* (husbandmen) (observemos que para Aelfrico *laboratores* comprende a todos los agricultores y no sólo a los mejores, a los que poseen una yunta de bueyes y los instrumentos para arar) *están consagrados solamente a esto.* Oratores: *son los que interceden por nosotros ante Dios y desarrollan el espíritu cristiano en el pueblo cristiano, por medio de una labor espiritual puesta al servicio de Dios; están consagrados solamente a esto para servir a todos.* Bellatores: *son los que protegen nuestras plazas fuertes y también nuestras tierras y combaten, haciendo uso de las armas, al enemigo que nos invade.*» Aelfrico continúa retomando las palabras de san Pablo: «*El guerrero no usa la espada sin motivo; ès un ministro de Dios*». Observemos que el versículo que Aelfrico parafrasea es el mismo al que hace referencia Gerardo Cambray cuando quiere justificar la acción represiva de aquellos que denomina *bellatores.* Existe, sin embargo, una diferencia notable: la palabra sajona es *knight;* al igual que Abbón, pero a la inversa de Gerardo y Adalberón, Aelfrico no asigna la función guerrera solamente a los príncipes; la adjudica, aunque no a todos los combatientes, al menos a aquellos que poseen un arreo eficaz y que están tan bien equipados como los hombres que en ese mismo momento se denominan caballeros en el continente. «*El trono se apoya en estos tres pies. Si uno se quiebra, cae inmediatamente en detrimento de los otros.*» El desorden nace a raíz de confusión entre los oficios. Cuando los clérigos combaten. Cuando los caballeros castigan con la espada *sine causa,* injustamente. Al amonestar a uno de los jefes de cuadrilla, delegado militar del poder real, Aelfrico vuelve a usar la figura utilizada en dos oportunidades. Pero le da la forma bajo la que se presenta en el comentario de Alfredo. Se cuida de hacer referencia a una jerarquía —para el equilibrio del trípode conviene evidentemente que los pies tengan la misma dimensión y el mismo vigor— y agrega, además, que los tres estados, incluido el de los oratores, están subordinados a la autoridad real.

Wulfstan se representa exactamente de esta manera la confi-

guración ternaria. No es ni monje como Aelfrico ni abad. Al igual que Adalberón y Gerardo es obispo, de Londres (996-1002), luego de Worcester (1002-1016) y al mismo tiempo arzobispo de York. Se dedica a imponer una dirección política. Dio forma al código del rey Etelredo, luego al del rey Canuto, aplicando su talento de *orator* a la promulgación de la *lex* por el *rex*. Ocupa la misma posición que los obispos carolingios. El proyecto legislativo que bosqueja es gemelo al que formularon los capitulares en los mejores momentos de la monarquía franca: un Dios, una fe, un rey, garante de la paz y de la justicia, asistido por los obispos y por oficiales seculares. La teoría de esta práctica gubernamental está expuesta, sólo unos años antes de la redacción del *Carmen* y de las *Gesta*, en una obra que se difundió en numerosos manuscritos. Su editor la denomina *Institutes of policy civil and ecclesiastical*.[43] Se trata efectivamente de un tratado de moral política, de una reflexión sobre los deberes respectivos de los diferentes grupos sociales y sobre las responsabilidades de aquellos que deben conducir al pueblo por el buen camino. Al igual que Gerardo y Adalberón, la intención de Wulfstan es la de corregir a los que se han apartado de la buena senda. No se dirige solamente al rey. Habla al pueblo en un lenguaje comprensible. Hace esto sin duda, como Adalberón y Gerardo, con el fin de exaltar ante todo la función episcopal; cuando habla de este oficio le dedica muchas más palabras que a todos los demás juntos. Pero trata evidentemente del «trono real»:[44] «*cada trono real legítimo,* dice, *se apoya en tres columnas* (stapelum) —la metáfora se acerca a la de Aelfrico, aunque mucho más monumental—, oratores, laboratores, bellatores.»

Para designar, siguiendo el mismo orden que Gerardo de Cambray, las tres categorías funcionales, el obispo emplea también palabras latinas, que traduce inmediatamente en vulgar; retoma dos de los tres términos que había empleado Alfredo, *gebedmen* y *weorcmen*. Al igual que Aelfrico, sostiene que si uno de los pies cede el trono vacila, que se viene abajo si uno de los pies se quiebra: que por el contrario el pueblo es feliz cuando se afirman los tres sostenes «*gracias a las sabias leyes de Dios y a las justas leyes seculares*» (*sapientia, justicia,* éstas son

43. La edición más reciente es la de K. Jost, Berna, 1959.
44. Ed. Jost, pp. 55-58.

las dos virtudes reguladoras y son los dos tipos de leyes que según Adalberón constituyen el armazón de la ordenación social). El orden reina cuando el monarca, sostenido vigorosamente por el pueblo, se muestra capaz de hacer respetar la voluntad divina. Wulfstan reitera, tal vez con mayor claridad e insistiendo aún más sobre la mutualidad de los servicios, lo que hacía recordar Aelfrico a Sigeweard. Pero el obispo no dice exactamente lo mismo: las palabras se asemejan pero adquieren en otro contexto una coloración diferente. En los *Institutes,* la figura triangular se instala en el seno de una extensa teoría sobre el buen gobierno. Aparece incluida, como en el discurso de Gerardo de Cambray —casi sin comentarios, sin que el autor tenga necesidad de insistir, evocada, naturalmente, como una idea ordinaria— en una argumentación sobre lo que Abbón llama el *ministerium regis,* antes de que se describan las misiones asignadas a los obispos, a los duques, a los administradores de los dominios reales, a los sacerdotes —es decir, a los dos cuerpos paralelos y jerarquizados que ayudan, uno en el plano espiritual y el otro en el temporal, al monarca en su oficio—. Observémoslo bien: son dignos de análisis solamente los deberes y las tareas de los dirigentes. Nada se agrega sobre las clases trabajadoras. También en esta oportunidad su aparición es fugitiva. Inmediatamente se pierden en las sombras. Pero observemos también atentamente que Wulfstan, al igual que Gerardo de Cambray y Adalberón de Laon, antes de diseñar el organigrama, de colocar en sus sitios respectivos a los que detentan el poder, de atribuir a cada uno su función, se sintió en la obligación de disertar sobre la homología entre el reino terrestre y el celeste, sobre las misteriosas correspondencias que ignoraron tanto Aelfrico como el rey Alfredo. Y es en este punto preciso que la conexión entre las palabras del obispo Wulfstan y la de los obispos de la Francia se hace más estrecha.

*

¿Qué pensar de esta conexión? Wulfstan escribe algunos años antes que sus colegas de Cambray y de Laon. ¿Recibieron éstos algunos ecos de su discurso? ¿Se inspiraron en él? ¿Las palabras pronunciadas en Inglaterra imprimieron otro rumbo a la corrien-

te de palabras, de fórmulas, de recuerdos, de frases leídas, escuchadas que deambulaban en su memoria? ¿Quién podrá decirlo algún día? Lo único que se puede afirmar es que, en el espacio de una generación, entre 995 y 1025, entre la redacción del *Apologeticus* y el sínodo de Arras, en el momento en que aparecían nuevas estructuras, las feudales, a ambos lados de la Mancha, entre Fleury, Winchester, York, Saint-Bertin, San Quintín, Cambray, Laon, en un área en la que se reunían gracias a una red cada vez más estrecha de relaciones toda la alta aristocracia, los jefes de la guerra y de la Iglesia, los estudiosos que habían nutrido su espíritu con las enseñanzas que se difundían en Reims desde Hincmar, se apropiaron de un tema. Este tema estaba allí, presente en el pensamiento de todos los días, en las maneras de expresarse. Aquellos hombres le dieron una dimensión literaria.[45]

La figura era tan trivial que ninguno de estos escritores pensó en comentarla, en el destino que debía cumplir en su discurso retórico. Por ser inmemorial no tenía ninguna relación con la realidad actual de la configuración social, con la manera práctica, jurídica, de clasificar los individuos y, particularmente, con el sistema taxonómico que empleaban las leyes a las que el mismo Wulfstan intentaba dar forma en ese preciso momento. Estaba tan lejos de la realidad, como lo está, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XX, la bipartición ideológica que pretende convencernos de la existencia autónoma de una cultura «popular». Una forma se deslizaba pues en las profundidades de una corriente confusa, plena de fluctuaciones y nudosidades, de hábitos mentales y lingüísticos. Esta forma emergió a la superficie: se puede «militar» de tres maneras, tres maneras de ser útil, en el pueblo cristiano; existen entonces tres grupos socio-funcionales unidos por intercambios mutuos. Esta figura ternaria no tenía nada en común con la que tradicionalmente proponía la moral eclesiástica; pero podía reencontrarla, adherirse a ella. Para hacer coincidir las dos figuras bastaba con hacer un leve movimiento y juntar los clérigos con los monjes y dividir en dos el cuerpo de los laicos. Pero haciendo gala de la misma soltura era posible conjugarla con la bipartición gelasiana, a condición de hacer dos añadidos: acentuando la jerarquía que se imponía a los espíritus

45. W. DAVIES.

atormentados por el rechazo de lo carnal, de lo sexual, de aquello a lo que hace referencia Adalberón cuando pronuncia la palabra «sangre»; y agregando a los dos «ministerios» una tercera vocación, digna de mérito en tanto es penosa y está encargada de la nutrición. En los debates que tenían como tema la disciplina de la Iglesia se hizo referencia a esta forma, a la trifuncionalidad: ¿a quién le corresponde el derecho de hacer uso de las armas? ¿Cuál es el uso correcto de la fuerza física? Todos estos debates giraban alrededor de un problema derivado de la desarticulación creciente de una estructura política vetusta, el problema de la violencia, es decir, de la paz, de la justicia, de la ley, del *ordo*. Todos aquellos que ponían en duda los efectos de un repliegue del poder real, cada día más visible, se aferraban a este lugar común. Se sirvieron de él para reforzar un proyecto de reforma, de restauración de las antiguas prescripciones.

Es evidente que la expresión inglesa del esquema es más directa. En el caso de Aelfrico en particular. Este tal vez forjó la tríada de sustantivos latinos a partir del sufijo *ator*. Sólo él, designa las tres categorías funcionales como tres órdenes. ¿Cuál es la relación entre esta precisión, esta simplicidad y el medio cultural insular? Sin duda, la fórmula estaba presente en la lengua vernácula —y sin embargo, observad el esmero de Aelfrico por latinizar los términos de la clasificación. ¿Para hacerles salir de la barbarie? ¿Para elevarlos al nivel de las liturgias? ¿Para sacralizarlos? ¿O porque él los había leído bajo esta forma? Sin duda, la fórmula se actualizó para describir las relaciones del pueblo con la soberanía, para mostrar cómo el rey debe aprovechar las diversas aptitudes de sus súbditos si quiere ejercer con destreza *(craft)* su «oficio». Esto nos lleva irresistiblemente a pensar en ciertos conjuntos triádicos afianzados en lo imaginario político de la tradición celta. ¿Se podrá algún día hacer avanzar en este sentido la investigación de la genealogía? En todo caso, éste no es el propósito de este libro.

También es evidente que Gerardo y Adalberón de Laon parecen estar a la zaga de sus contemporáneos ingleses: proclaman lo mismo pero menos abruptamente; tienen cuidado de no hablar de orden. Evocan, sin embargo, de una manera menos abstracta, a propósito de la tercera función, el campo y el señorío. Pero, resistiendo a las seducciones de las resonancias verbales, se abs-

tienen de emplear la palabra *laborator*. Frente a los *oratores* y a los *bellatores*, sitúan a los *agricolae*, a los *servi*, frente a los sacerdotes y a los guerreros, los labradores, los siervos.

Si las palabras que acababan de pronunciar, y que sin duda aún pronunciaban los eclesiásticos en Inglaterra, influyeron sobre sus espíritus, ¿esta influencia no sirvió más bien para despertar en ellos el eco de otras palabras, las palabras de la época carolingia? En efecto, la figura trifuncional se encuentra esbozada en un comentario del Apocalipsis cuyo autor es Haymon, monje de Saint-Germain de Auxerre en la primera mitad del siglo IX. Haymon no se preocupó ni por reformar la sociedad ni por describirla tal como lo hacían entonces los *Espejos* que recordaban a los príncipes y a los laicos los deberes de su estado. Se esforzó por disipar las sombras de un texto sagrado, uno de los más fascinantes, uno de los más misteriosos. En el versículo III, 7, del Apocalipsis se leía la palabra *Laodice* y su traducción latina *tribus amabilis domino*. ¿Qué se podía decir? ¿De qué «tres» se trataba? Haymon hace todo lo posible por responder.[46] Se trata, escribía, de los tres «órdenes» instituidos tanto en el pueblo judío como en el romano: *senatores, milites, agricolae*. La lectura de los historiadores clásicos le había hecho conocer que existían en Roma en efecto dos *ordines*, que dominaban al pueblo: el senado y el orden ecuestre; y como ve las ciudades de su época invadidas por el mundo rural, no se atreve a hablar, a propósito del tercer grupo, de «ciudadanos»; escribe «labradores». Agrega que estos tres órdenes se transformaron en la Iglesia en tres «modos de vida» —tuvo mucho cuidado en este caso de retomar la palabra *ordo* que lo hubiera conducido a establecer distinciones de naturaleza muy diferente—, en tres maneras de ser: la de los sacerdotes, la de los guerreros, y la de los agricultores. Medio siglo antes, el rey Alfredo, erudito de gran cultura que trabajaba en las fronteras borgoñonas del mundo franco, había enunciado, en una obra que conoció un enorme éxito, la trifuncionalidad del pueblo. Al pasar, sin insistir. Pero el manuscrito del comentario de Haymon estaba en Laon, en el armario de los libros. De esto estamos seguros: los maestros de la escuela de Laon, cuando glosaron en su momento el Apocalipsis a comienzos del siglo XII,

46. PL 117, 953.

copiaron nuevamente aquellos fragmentos.[47] Y en vida de Adalberón se meditaba con más fervor que nunca sobre el texto de san Juan. Si pretendemos a toda costa que Adalberón y Gerardo hayan tenido necesidad de una referencia libresca para proclamar el postulado de las tres funciones sociales, ¿no es mucho más simple buscarla en las bibliotecas carolingias antes que en las inglesas?

Y esto porque la obra de Haymon figuraba entre los textos que estaban al alcance de sus manos y porque Haymon es, efectivamente, el primero, según nuestro conocimiento, que inscribió sobre una hoja de pergamino, uno al lado de otro, los tres sustantivos por medio de los cuales se expresa la trifuncionalidad social: *sacerdotes, milites, agricolae.*

*

Por último, existe otra diferencia fundamental entre lo que dijeron hacia 1025 los dos obispos francos y lo que habían dicho Haymon de Auxerre y los ingleses. Los primeros, y solamente ellos, introdujeron la figura trifuncional en un sistema ideológico de una amplitud y de una majestuosidad difícilmente alcanzables por el sistema de Wulfstan. Relacionaron explícitamente las tres funciones sociales con las estructuras ejemplares de la Jerusalén celeste.

47. El monje de la cercana abadía de Vauclair lo hace todavía hacia 1160. Ms. de Laon, 85, f° 81.

VI

EJEMPLARIDAD CELESTE

La visión de los dos obispos francos es grandiosa, no nos cansamos de repetirlo. Lo que en el caso de Wulfstan no es nada más que marginal —y que seguramente proviene del pensamiento carolingio— llega a ser, en el caso de Gerardo y de Adalberón, la armazón esencial del edificio teórico. La misión de la realeza, el sitio que ocupan los obispos, intercesores, reveladores, decidores, el orden, las relaciones entre los tres campos de la actividad humana, todo deriva de una estructura primordial que establece la isonomía de lo visible y de lo invisible, del reino de los capetos y de la ciudad celeste. Al igual que Cicerón en el *Sueño de Escipión* —Adalberón y Gerardo lo conocían bien, pues habían leído Macrobio— pensaban que el orden político estaba vinculado al de las estrellas.

Pero incluso en este caso, el camino que transitan estaba trazado desde hacía mucho tiempo. Siguieron las huellas de una larga procesión de predecesores. Ya Alcuino —¿quién sabe lo que Alcuino había podido trasmitir de la propia cultura a las Islas Británicas?— a propósito de la monarquía terrestre y para estrechar su ligazón con lo divino, había planteado en principio la identidad de las dos ciudades. Sin embargo como Alcuino, Adalberón y Gerardo soñaban con el más allá a partir de textos sobre los que habían meditado todos sus predecesores: Gregorio Magno al comentar a Ezequiel, el visionario, invocaba el «ejemplo» de las milicias celestes. Sobre todo Agustín, quien había ido aún más lejos, pues no buscó en el cielo solamente un modelo sino que imaginó la interpenetración de este mundo y del otro. La po-

blación de la ciudad de Dios, escribió, está constituida principalmente por ángeles; no obstante «*una parte elegida entre los hombres mortales se reúne permanentemente allí sumándose a los ángeles inmortales*». Colonización del Reino por la especie humana. Para Agustín, la única justificación del acto de la procreación se encuentra en el hecho de que alimenta sin cesar esta especie de migración. Pensar de esta manera significa proclamar que el velo de las apariencias es poroso, que la frontera entre lo espiritual y lo carnal se traspasa naturalmente: Adalberón hace suya esta idea cuando muestra a la humanidad comprometida parcialmente con lo eterno. En efecto, Agustín no habla solamente de muertos sino de vivos: «*actualmente esta parte peregrina sobre la tierra* —en peregrinaje, en viaje, emigrante como es el hombre del año mil, marchando siempre hacia el combate, la feria, hacia los frentes pioneros del desmonte, hacia la aventura— *de manera mortal, o bien se asienta en la persona de aquellos que ya han traspasado la muerte y ocupan sitios misteriosos, la estadía secreta de las almas*». Admiremos la discreción en cuanto a la tipografía de los espacios invisibles. No obstante, y esto es lo que los aleja de Alcuino y de todos los ingleses, Adalberón y Gerardo no se inspiran solamente en las fuentes gregorianas y agustinianas. Se inspiran principalmente en Dionisio Areopagita.

Las Actas de los Apóstoles, XVII, 34, cuentan que san Pablo convirtió en Atenas a este Dionisio y que le transmitió sus enseñanzas. Era lícito representarse a Pablo hablando ante su discípulo de lo que había visto, transportado al tercer cielo. En consecuencia se podía considerar a Dionisio, beneficiario de esta deslumbrante revelación, como un buen conocedor del otro mundo. Así fue como, apropiándose de la autoridad y del seudónimo de Dionisio Areopagita, un griego, a fines del siglo V, compuso dos libros: *De la jerarquía celeste; De la jerarquía eclesiástica.* Pero para Adalberón y para Gerardo, como para todo el mundo, este Dionisio era el mismo que el de Montmartre, el confesor de la fe, el mártir cuya sepultura cuidaban los monjes de Saint-Denis y quien, al igual que los dos prelados, había sido obispo. Protector particular del reino de Francia: toda la Galia se había beneficiado de aquella «*espléndida luminosidad del verbo divino*». Esto se recuerda en el preámbulo de un privilegio que el rey Roberto el Piadoso —siempre él— acordó en 1008 a la abadía

de Saint-Denis.[1] El mejor de sus beneficios, se lee allí, lo había reservado Dionisio para los reyes de los francos. «*Aquellos que llevaron sus servicios hasta el martirio de Cristo y que se preocuparon por su culto, fueron exaltados en su gloria y en el poder real, mientras que perdieron la vida y el reino aquellos que lo despreciaron*», y estas palabras habían servido para justificar la usurpación de los capetos, cuyos antepasados, los condes de París, los duques de Francia habían venerado siempre a Dionisio: habían elegido, antes del cambio dinástico de 987, la abadía de Saint-Denis como necrópolis.

Todo el que evocara a Dionisio, en la época de Gerardo y de Adalberón, volvía deliberadamente a los orígenes francos, a Clovis, a su descendencia, afirmaba como derecho de primogenitura de la *Francia* una herencia, una continuidad de cultura y excluía el reino de Germania —pero también la Bretaña, las islas—, proclamando la primacía de los capetos. Para tener una idea del valor que se atribuía a las reliquias de san Dionisio, a aquel tesoro que conservaba la Isla de Francia, basta con recordar que los alemanes soñaban con apropiarse de aquellos restos y con trasplantarlos a su país. En 1409, durante la reconstrucción del coro de Saint-Emmeram en Ratisbona —Ratisbona, la ciudad principal de los emperadores salios, Saint-Emmeram, su monasterio—, se descubrió una tumba antigua y se empezó a decir que era la del santo, que el rey Arnulfo había depositado su osamenta al regreso de una campaña victoriosa en el país de los francos de occidente. Leyenda. De hecho, a comienzos del siglo XI, hacer referencia a los escritos que se atribuían a Dionisio significaba también poner el acento sobre este desplazamiento, desplazamiento que desde la elección de Hugo Capeto transportaba lentamente desde Reims hacia Fleury-sur-Loire, hacia Saint-Denis en Francia los centros de la cultura sagrada.

*

La «Francia» conservaba el cuerpo, que descansaba cerca de París, del seudo-Dionisio Areopagita. Conservaba también sus li-

1. *Carton des Rois, Robert II*, pp. 158-159.

bros. El emperador de Bizancio había ofrecido un ejemplar a Luis el Piadoso: en ese gesto se había visto una restitución legítima. Los dos libros «del principado angélico y del principado eclesiástico» —como escribe Gerardo de Cambray traduciendo al latín «jerarquía» por *principatus*— había sido puesto primero en lengua latina por Hilduino, abad de Saint-Denis y archicapellán del emperador, luego, mucho mejor, por orden de Carlos el Calvo, el mismo abad de Saint-Denis desde 867, por Juan Escoto llamado el Irlandés, que dirigía la escuela del palacio, que conocía el griego y que hizo un comentario de la obra. A comienzos del siglo XVIII, la biblioteca episcopal de Laon conservaba un manuscrito de esta traducción; el catálogo lo denomina código «muy antiguo», lo que significa anterior al siglo XI. Adalberón, pues, lo tuvo al alcance de su mano.[2] La influencia de este texto en los medios allegados a Carlos el Calvo debió haber sido prodigiosa. Imprimió en lo imaginario de los hombres cultos una representación del paraíso que adoptaron los pintores (por ejemplo en el folio 5 v° de un *Sacramentario* ilustrado hacia 870, seguramente en Saint-Denis[3]). Contribuyó a llamar la atención sobre los ángeles, ampliando su participación en los ejercicios de la piedad; ayudó a san Miguel a desalojar poco a poco al Salvador de las altas capillas a la parte superior de los portales. Permitió establecer más sólidamente los sueños escatológicos en una atmósfera de paz y de orden y los liberó por más de un siglo del dramatismo y de las gesticulaciones. Fue gracias a la lectura de los tratados de Dionisio que la Jerusalén celeste pudo aparecer como «visión de paz», modelo de aquella ordenación que urgía a los reyes mantener sobre la tierra. En todo caso, y de esto no me cabe ninguna duda, todo lo que hay de exaltación en el sistema propuesto en 1025 por los obispos de Cambray y de Laon procede directamente de estos dos libros: agregaron el lirismo que les faltaba a los preceptos de Gregorio Magno, muy latinos, ascéticos, de una aridez voluntaria; ampliaron más aún los temas agustinianos. Estas páginas se leyeron sin cesar en la Francia del norte. De ellas proviene la originalidad de lo que

2. MONTFAUCON, *Biblioteca bibliotecarum manuscriptorum nova* II, París, 1739, 1296.

3. BN lat. 1141; M. T. GOUSSET, «La représentation de la Jérusalem celeste a l'époque carolingienne», *Cahiers archéologiques,* 1974.

fue, en la plena Edad Media, el concepto «francés» de la acción política.[4]

«Quien dice jerarquía entiende una ordenación perfectamente santa.»[5] El pensamiento del seudo-Dionisio traslada al dominio de lo sacro la noción de orden —en el doble sentido de la palabra *taxis* y de la palabra *ordo*. Diviniza el principio gregoriano de autoridad y desigualdad.[6] Transforma sobre todo la ley invisible, indestructible de la que habla san Agustín —cada uno debe permanecer en su sitio, sin abandonar su puesto— en una ley vivificante, pues esta ley gobierna el incesante movimiento de avance y retroceso, de flujo y de reflujo continuos, por el que desciende la luz que emana de lo Unico para dar vida a los seres de un extremo al otro de la cadena de las criaturas, impulsándolas hacia lo alto a confundirse en la unidad de lo divino. En efecto, *«la meta de la jerarquía es, en la medida de lo posible, la asimilación y la unión con Dios»*.[7] Esta ley no se diferencia de la caridad ni de la voluntad del creador, pues Dios ha querido que los seres inteligentes *«estuviesen santamente dispuestos y dirigidos según el orden»*.[8] En el momento en que este movimiento se desordena —y en esto consiste el mal, el gusano en la fruta, la pudredumbre— los hombres deben, respondiendo a los designios de Dios, poner todas sus fuerzas para que el ciclo recobre su calma y su regularidad. La noción de la jerarquía de Dionisio invita de esta manera a reformar sin cesar lo que tiende siempre a deformarse.

Llama igualmente a colaborar en la difusión de la verdad. Puesto que *«la jerarquía, orden sagrado, es una ciencia y una fuerza en acción que impulsa a los seres, en la medida de sus posibilidades, a identificarse con lo divino y que, gracias a las iluminaciones divinas, pueden alcanzar, en la medida de sus fuerzas,* la *imitación de Dios»*,[9] las disposiciones del sistema traen como

4. Derivan de ella directamente las teorías que Suger intentó poner en práctica, recurriendo a una jerarquización de los servicios feudales.
5. *Hiérarchie céleste,* 165.
6. En la segunda mitad del siglo XVII, los obispos desde Berulle, recurrieron al seudo-Areopagita para justificar la desigualdad social.
7. *Hierarchie céleste,* 165.
8. *Hierarchie céleste,* 273.
9. *Traité des noms divins*, 729.

consecuencia *«que los que están en primer lugar deben realizar la purificación de los demás»*. Y es gracias a esta fuerza en acción que ambos mundos, el visible y el invisible, se comunican, de la misma manera que se comunican y articulan jerárquicamente los dos libros de las *Jerarquías,* el del cielo y el de la *ecclesia.* Por medio de signos evidentes, Dios revela a los hombres cuáles son las disposiciones inmateriales. De esta manera despierta y atrae hacia él *«la parte pasiva de nuestra alma y ésta se eleva hacia las realidades más divinas a través de la representación combinada de símbolos alegóricos»*[11] —y Suger al reconstruir Saint-Denis seguirá fielmente este texto con el fin de inscribir en la piedra del edificio el manifiesto de su intención estética. Las sociedades celestes y las del mundo perceptible están coordinadas gracias a la analogía de sus estructuras—. Dios *«instaura también entre nosotros una jerarquía con el propósito de que participemos en la liturgia de las jerarquías celestes por la semejanza con su ministerio santo y casi divino»*.[12]

Ahora bien, la dinámica misteriosa del orden y del conocimiento se despliega en una configuración que es trina. *«La división de toda jerarquía es ternaria*[13] —la tripartición es pues, como dirá Loyseau, «la más perfecta»: es sagrada— a saber: *«las señales más divinas; los seres divinos que conocen estas señales y que son los iniciadores; finalmente, aquellos que han sido santamente iniciados por estos últimos»*. He aquí por qué, en el cielo, las inteligencias puras que son los ángeles aparecen alineadas en tríadas encajadas, que no son ni las de Irlanda ni las de Georges Dumézil: *«La palabra de Dios atribuye a los ángeles según su jerarquía nueve nombres reveladores: el maestro que me inició los repartió en tres disposiciones ternarias»*. Al contacto inmediato con Dios, los Serafines, los Querubines y los Tronos *«constituyen una sola tríada jerárquica y realmente primera...; para permitir a las naturalezas que les secundan rivalizar con ellos, éstos las elevan, imitando la suprema bondad y comunicándoles el esplendor que han recibido. A su turno, estas naturalezas de rango secundario* (otra tríada: Dominaciones, Virtudes, Potencias) *trasmiten a las siguientes aquel esplendor y, en cada grado, la prime-*

11. *Ep.* IX, 1108.
12. *Hiérarchie ecclésiastique,* I, 3.
13. *Hiérarchie ecclésiastique,* I, 50.

ra hace participar a la siguiente del don de la luz divina».[14] Y es gracias a esta tercera tríada angelical (la constituida por los Principados, los Arcángeles y los Angeles) que la iluminación se propaga finalmente hasta la tierra, *«reveladora para las jerarquías humanas*.[15] En el último grado de las «jerarquías celestes», los ángeles; en el primer grado de las «jerarquías eclesiásticas», los obispos: el mensaje se trasmite de los primeros a los segundos.

El orden inmaterial fue, en efecto, proyectado sobre nuestro mundo por intermedio de la forma encarnada de Dios, Cristo. Dios hecho hombre, partícipe de la condición humana y dirigiéndose a sus discípulos, Jesús fundó la unidad de las dos jerarquías. El las resume en su persona. En el punto de unión, gobierna tanto una como la otra. La jerarquía inferior no pertenece pues a la eternidad. Tuvo su origen un día, en el tiempo, en la historia, con Jesús y en un signo iniciador, un sacramento, el bautismo: esto es lo que dice exactamente Gerardo de Cambray a los heréticos de Arras cuando trataba de convencerlos del carácter sagrado del bautismo. Esta jerarquía puede llamarse con justeza eclesiástica. Institutida por Cristo, la Iglesia constituye todo el orden terrestre: de la Iglesia y por medio de la Iglesia, la ley divina se expande sobre la humanidad: ¿acaso Adalberón pensaba de otra manera? Pero puesto que la sociedad humana es imperfecta, en ella sólo hay sitio para dos tríadas: la tríada iniciadora de aquellos capaces de atraer los otros hacia la perfección y que tiene la función de distribuir los tres sacramentos, el bautismo, purificador, la eucaristía, iluminadora, la confirmación, signo de una realización. Esta tríada está repartida en tres escalones, en tres grados de poder: los «ministros» (los simples clérigos) que purifican y bautizan, los sacerdotes, que iluminan y distribuyen el cuerpo de Cristo, los obispos, por último, *«instruidos de toda la ciencia santa: con ellos se concluye y se remata toda la ordenación de la jerarquía humana».*[16] Por debajo, simétricamente, la tríada de los «perfeccionables»: aquellos que esperan la purificación, catecúmenos, energúmenos y penitentes; el pueblo fiel

14. *Hiérarchie céleste,* VI, 2.
15. *Hiérarchie céleste,* IX, 24; B. VALLENTIN, «Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staat (bis auf Thomas von Aquino)», *Grundrisse und Bausteine zur Staats-und Geschichtslehre* (Mel. G. SCHMO LLER), Berlín, 1908.
16. *Hiérarchie ecclésiastique,* 505.

conducido por los sacerdotes y que gracias a esta conducción puede participar del banquete eucarístico; por último, los monjes, más puros que todos los demás, pero que no cumplen en la Iglesia ninguna misión dirigente; sometidos a los obispos, su sitio está al lado del pueblo, en las puertas del santuario. Esta es la ordenación. Tan pronto como la buena traducción de Juan Escoto reveló la visión de Dionisio, la inteligentsia carolingia se sintió inmediatamente fascinada por ella: Dhuoda, en el *Manual* que escribió para uso de su hijo, reflexiona sobre los «nueve órdenes de ángeles»; un capitular de Carlos el Calvo llama a los obispos los «tronos de Dios».[17] A comienzos del siglo XI, esta visión llega hasta las más altas cumbres de la cultura erudita en Francia, hasta Neustria: los pintores siguen transponiéndola en las páginas de los libros litúrgicos; [18] cuando en 1007, el conde de Anjou Foulques Nerra funda el monasterio de Beaulieu-les-Loches, lo consagra a la Trinidad y al mismo tiempo a los «*ejércitos celestes sobre los que reina Dios, es decir, los Querubines y los Serafines*»; de este modo se confía el patrocinio a aquellos poderes que Dionisio muestra reunidos, junto con los Tronos, alrededor del Todopoderoso, vigilando, prontos a arremeter contra el enemigo cual los condes, los jefes de los ejércitos terrestres que, junto con los obispos, rodean en este mundo la persona del soberano.[19]

Es evidente que semejante concepción del orden no podía dejar de satisfacer a Gerardo y a Adalberón. Colocaba a los monasterios bajo la autoridad de los obispos; afirmaba que estos últimos reciben directamente la sabiduría del cielo; los transformaba en los conductores de toda acción política; los situaba por encima de la ley humana y lo mismo hacía con la institución eclesiástica de la que eran los rectores, en aquel «sitio intermedio que libera progresivamente la humanidad de sus ataduras espacio-temporales».[20] En efecto, «*la jerarquía eclesiástica es en su conjunto celeste y legal. Su carácter intermedio la hace participar de las dos jerarquías extremas. Con una comparte las contempla-*

17. *Manuel,* IX, 3; Capit, II, 451.
18. En particular en el Misal de *Saint-Denis,* BN lat. 9436, f° 15.
19. O. GUILLOT, «La consécration de l'abbaye de Beaulieu-les-Loches», *Actes du colloque médiéval de Loches 1973. Mémoires de la société archéologique de Touraine,* IX, 1975.
20. R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys,* París, 1954, p. 174.

ciones intelectuales, con la otra, la variedad de los símbolos sensibles por medio de los cuales se eleva santamente hacia lo divino».[21] Fue sin lugar a dudas la lectura de Dionisio la que permitió a Gerardo y a Adalberón trazar el proyecto de su admirable edificio; de él recibieron la incitación para presentar el esquema ternario como el marco de toda organización justa de las relaciones entre los hombres. Organización jerarquizada, es decir, sagrada, pero que instituye también la desigualdad necesaria, aquellas relaciones mesuradas de afecto y de reverencia, aquel juego de intercambios que va y viene sin tregua de un extremo al otro de la cadena interminable gracias a la cual, misteriosamente, se expande y al mismo tiempo regresa a su fuente el amor que mueve el sol y las estrellas.

El triángulo está presente en el centro de la obra del seudo-Dionisio, pero no las funciones. Esta obra es, al decir de Adalberón, «mística»: no se interesa en absoluto por la materialidad de lo social; rechaza todo lo que es gobernado por la ley humana. ¿No era necesario acaso para consumar la empresa de Dionisio disponer sobre la tierra una figura ternaria, simétrica de las tríadas invisibles, insistiendo precisamente sobre los efectos de la *lex humana,* describiendo las relaciones concretas de desigualdad, patentes en todo reino, en todo señorío? Y fue aquí que fue útil introducir en el sistema el lugar común, la idea trillada, el esquema del cual hablaban los sabios de Gran Bretaña, la trilogía de los *oratores,* los *bellatores* y los otros. Esta figura poseía la ventaja de ser ternaria, de prestarse al juego de las analogías y, sobre todo, de sumarse a otra figura ternaria que no aparecía en la propia obra de Dionisio, sino en *De divisiones naturae* de su comentarista el Erígeno, el Irlandés. En ella, Juan Escoto ponía en relación analógica las estructuras de la Trinidad y las de la «naturaleza», distinguiendo sucesivamente en esta última el cuerpo, del cual pone de relieve la *essentia,* es decir, la producción de los bienes materiales; el alma, «*cuyo patrimonio es la virtud*», es decir, aquello que nutre el arrojo militar (en el siglo XI se hace elogio del buen guerrero mediante el apelativo *animosus*); el *intellectus,* por último, el cual, sirviéndose de la *sapientia,* interviene por medio de la *operatio,* función que inspira toda acción.

Operatio, oratio: estas dos palabras se atraen mutuamente. El sueño borra naturalmente toda diferencia entre ellas. De esta manera se podían percibir, apenas ocultas, tres funciones, entre nosotros, en el seno de lo creado. Funciones que estaban en perfecta correspondencia con las tres divisiones de la naturaleza, con los tres cuerpos de batalla de los ejércitos angelicales: las tres categorías funcionales de la sociedad humana.

*

Hemos visitado, cerca de la catedral, el taller que poseían los obispos francos del año mil para juzgar con mayor precisión, para distribuir las penitencias con mayor equidad, para enseñar mejor a sus fieles, a cuya cabeza estaba el rey. Para construir sermones, discursos —de los cuales el rey, sentado sobre el trono frente al obispo, éste en su cátedra, era el primer auditor —destinados a difundir en todo el pueblo aprovechando la coherencia orgánica que unía la persona del soberano con los huéspedes más humildes de su casa, es decir, de su reino, una moral que debía expandirse de grado en grado desde el jefe hasta los eslabones más alejados. En este taller, *tools y handwork,* como hubiera dicho Alfredo el Grande: los instrumentos, las armas de la palabra, la retórica, pero también ya la dialéctica; un material complejo almacenado en la memoria y en los libros, la superabundante reserva de palabras. Allí es donde Adalberón y Gerardo trabajaron, cogiendo una pieza, rechazando otra para reemplazarla por una mejor. Modificando apenas. Sin embargo, dispusieron y ordenaron las piezas de una manera nueva.

Estos «prelados» partieron de tres conceptos. El concepto de autoridad —es decir, de desigualdad— atemperado por la caridad; el concepto de orden —pero sacralizado, pues la sociedad con la que soñaban no era una «sociedad de órdenes»: el único orden verdadero que percibían era el clero—; por último, el concepto de funciones —de las propias y de las asignadas a los demás—, definiéndose ellos mismos y al mismo tiempo todo el orden del cual eran responsables, en oposición a los otros oficios que consideraban inferiores. Dieron al traste con el viejo sistema binario, el gelasiano. En el taller, desarticularon sus elementos; tal como estaba formulado este sistema no era ya útil. Gracias

a haber meditado sobre las jerarquías de Dionisio, sintieron la necesidad de buscar mejores articulaciones; tal vez recibieron de Inglaterra la evidencia de que dos pilares no eran suficientes para asegurar la estabilidad, que se necesitaban tres; la práctica, el combate que cada día debían llevar contra los castellanos, contra el pueblo, contra sus cofrades en los concilios, contra los monjes, contra el papa, contra todo, les había enseñado que en el teatro de la acción política, cualquier escena es representada por tres personajes. Apoyándose en el esquema ternario, colocaron frente al clero, a dos actores. No se trataba ni del monje ni del laico: esto hubiera significado reconocer no sólo la autonomía de la institución monástica sino también su superioridad. Repudiaron, en consecuencia, el viejo modelo eclesiástico de los tres «órdenes». Había madurado la idea de que la desigual repartición del poder, la progresiva especialización del oficio militar, y el juego de los mecanismos que se establecían en los señoríos, trazaban en el laicado una línea divisoria, ignorada por el seudo-Dionisio. Esta experiencia les condujo a formular el postulado de las tres funciones.

Pero lo hicieron jerarquizando la imagen. Adhirieron sobre ella los grados establecidos por Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno entre los tres órdenes de mérito y los que Dionisio había delimitado entre las tríadas angélicas. Al apropiarse de la idea comúnmente aceptada de que aquél que consagra la hostia no debe combatir y de que los señores no deben realizar trabajos serviles, abolieron la igualdad teórica entre los tres términos, entre los que se daba el intercambio de servicios mutuos. Si bien cada una de las funciones es indispensable a las otras dos, no se puede afirmar que sean todas igualmente nobles: de esto estaban íntimamente persuadidos. Eliminaron también los vínculos que la figura trifuncional tenía con la persona del rey. En esta empresa Dionisio los ayudó. No consideraron que las tres funciones servían para sostener el trono ni que reflejaban en el cuerpo social las virtudes y las obligaciones de los reyes. Para ellos, la trifuncionalidad reproducía sobre la tierra el orden celeste. En consecuencia, contrariamente a lo que se ha podido afirmar, la tríada de las funciones englobaba a su criterio la totalidad de las condiciones humanas, presentándose cada una de las tres categorías alineadas, como corresponde a todo «orden», siguiendo a

un jefe de línea, a un jefe de rango, las tres figuras perfectas del buen sacerdote, el buen guerrero y el buen campesino, en las que pensaba todavía, no hace aún veinte años, De Torquet. Esta configuración procede del entrecruzamiento —dionisiano— de dos separaciones, una impuesta por la ley divina, la otra por la ley humana. Ya no es el soberano sino el obispo quien está en la intersección de las dos jurisdicciones. Iluminado directamente por el espíritu —Adalberón y Gerardo se identificaron con san Gregorio tal como lo habían representado los iluminadores de Francia del norte en las páginas de las *Moralia in Job* sentado en el trono real y recibiendo la visita de la paloma— el obispo, libros en mano (los de Agustín, los de Gregorio y los dos libros de Dionisio) muestra el cielo al soberano, es decir, la tripartición angélica. El discurso se dirige al rey. Finge defender la monarquía. En realidad, lo que quiere es domesticarla. El rey no es ya el árbitro sino el ejecutor —el «reconocido» según el vocabulario de las instituciones carolingias—, el brazo secular, el instrumento de un poder que Dios devuelve inmediatamente a los prelados de la Iglesia.

El sistema ideológico de Adalberón y de Gerardo es carolingio. Expresa, por última vez, la concepción carolingia de la realeza, aquella de Hincmar, aquella de los obispos de Carlos el Calvo. No la de Aquisgrán, sino la de Reims, de Compiègne, de París, la de Juan Escoto cuando tradujo a Dionisio. Y es por esta razón que este sistema aparece tan apacible hasta en sus más secretas profundidades y que la inversión del mundo de la que nos habla el *Carmen* nunca es percibida como el signo premonitorio del fin del mundo. Lo que se descubre calmamente en el más allá, sin temblar, es el orden, la paz, la esperanza. Pero en tanto este sistema es «místico» se acerca a las palabras de los obispos promotores de la paz de Dios, a la cual, sin embargo, ataca. Al igual que ellos, pretende quitar al soberano la responsabilidad de la *pax*, de la *lex*, del orden. Estos obispos-condes que se espantaban al ver levantarse contra ellos, en sus propios dominios, en el centro de sus inmunidades, en sus ciudades, a rivales, en el preciso momento en que de aquella agitación surgía ya formado el feudalismo, no creían ya que el monarca fuese todavía el soporte de la sociedad, aunque sentían la necesidad, para resistir mejor, de un rey fuerte, de una jerarquía:

Sagrado como ellos, hubieran querido someterlo al poder episcopal y colocarlo al lado de los otros *oratores*. Escapar de la influencia de los obispos que lo controlaban hubiera significado caer entre los *nobiles*, entre los *bellatores*, es decir, descender un grado en la escala de los valores sociales. No es, pues, exacto afirmar que, en la formulación más antigua que se conoce en Francia, la figura trifuncional de la sociedad haya podido, entre 1025 y 1030, abandonar el dominio de lo inexpresado gracias a los avances de la monarquía. Al igual que en Inglaterra, en época de Alfredo el Grande, de Aelfrico y del obispo Wulfstan, fue muy por el contrario el peligro, la crisis que parecía hacer zozobrar la monarquía, los que hicieron recurrir a este tema.

Una crisis. Las formaciones ideológicas se hacen patentes a la mirada del historiador en los períodos de cambios tumultuosos. En estos graves momentos, aquellos que tienen la posesión de la palabra, no cesan de hablar. Abandonemos ahora el laboratorio, tal vez para llegar a comprender mejor porqué los instrumentos fueron manipulados de esa manera y cómo fue elaborado el material en los meandros de la memoria y en las eventualidades de la acción.

CIRCUNSTANCIAS

Fruto tardío del renacimiento cultural carolingio, el sistema ideológico, la compleja y magnífica construcción ideológica de la que Adalberón y Gerardo fueron los portavoces, es también uno de los frutos —al igual que el abacial de Tournus y que los campanarios, portales de Saint-Benoit-sur-Loire o de Saint-Germain-des-Prés— de aquella oleada de energía que provocó, en la época en que hablaban los prelados, un crecimiento general en la Europa occidental. No nos detengamos solamente en el texto de estos discursos. No perdamos de vista el impulso conmovedor de las fuerzas productivas, el crecimiento agrícola sostenido que se aceleraba sin duda gracias a una oscilación del clima, que a pesar de ser ínfima hacía aumentar el beneficio de los sembrados, el flujo demográfico que siguió a la desaparición de los últimos vestigios de la esclavitud en los señoríos, cuyos rígidos marcos habían sido desmantelados en Francia del norte por las últimas invasiones. El objeto cultural del que intento describir su disposición y su origen surgió en los albores de una fase de impetuoso y rápido progreso. Este objeto al que dieron forma ciertos hombres que, porque cumplían la función de obispos se sintieron obligados a trabajar sin descanso para extirpar los fermentos de la corrupción, proclamando las verdades inaccesibles que les eran reveladas gracias a las virtudes de la unción, fue el instrumento de una reforma. Fue un arma forjada y afilada especialmente para combatir el mal en un punto muy preciso. Para nuestra mirada imperfecta de historiadores que buscamos, a tientas, en la oscuridad y que escrutamos las huellas borradas casi por completo,

aquel arma parece haberse esgrimido entre 1025 y 1030. ¿Por qué en esos precisos años? ¿Por qué, sobre todo, el tema de las tres funciones sociales, forma latente, almacenada en lo impreciso de una «mentalidad», se ajustó a aquel arma de justicia, a aquel instrumento de restauración, de la cual llegó a constituir uno de sus filos? Afirmémoslo con certeza: el obispo de Cambray y el obispo de Laon dictaron estas frases que habían pronunciado pomposamente en las asambleas, las palabras y las ceremonias del poder, porque percibían que las germinaciones maléficas, siempre activas en el mundo terrestre, se hacían desde hacía cierto tiempo, cada vez más virulentas. Los textos que analizamos son el producto de una crisis política puntual que es necesario ahora abordar con atención. Dieron también una respuesta a propuestas adversas; impugnaron las palabras de los falsos profetas en las que abundaban las premisas del fin del mundo; conviene también informarse de los proyectos de reforma social contra los que se levantaron Adalberón y Gerardo puesto que son como el negativo sobre el cual se adhirió la figura trifuncional, y todo el sistema que la incluye. Por último, este sistema fue formulado en ese preciso momento y de esa manera porque la formación social fue conmovida en sus profundidades por poderosos movimientos que se percibían claramente desde hacía cierto tiempo; estos movimientos obligaron a retocar los modelos conceptuales que las generaciones anteriores habían utilizado para pensar la sociedad. Deberemos, pues, una vez más, aproximarnos, tanto como sea posible, a otros testimonios y observar las agitaciones que la proclamación ideológica intentó canalizar.

I

LA CRISIS POLITICA

Crisis de la realeza. *Imbecillitas regis:* el rey ha perdido sus apoyos. La metáfora empleada por el redactor de las *Gesta episcoporum cameracensium* es la misma que acababa de utilizar Aelfrico, y que cien años antes había usado Alfredo el Grande. Este hundimiento de la monarquía es decisivo: los «especuladores», aquellos que ofrecen un espejo *(speculum)* de virtudes, no lo dirigen ya al soberano sino a la sociedad. La moral de la acción se aleja así de la persona real y este fenómeno incita a localizar en el cuerpo social las funciones de sabiduría, de vigor militar y de generosa fecundidad que el rey había asumido hasta entonces. Crisis muy aguda.

En el verano del año 1023, nada parece haber cambiado en el pueblo franco: en Ivois sobre el Mosa, en la frontera que desde el tratado de Verdún separa el reino del oeste de la Lotaringia, dos soberanos, el rey Enrique de Germania y el rey Roberto de Francia hablan entre sí después de haber intercambiado los fastuosos presentes de la amistad y hacen recíproca demostración de su magnificencia, rodeados de las joyas más preciosas de sus tesoros, hablan de la paz, de la justicia, de la protección de la Santa Iglesia. Como había hablado dos siglos antes Ludovico Pío. Pero, en realidad, se trata de una fachada. Detrás de ella, todo se haya derrumbado. Un año más tarde la descomposición será evidente. En Lorena —antiguo reino unido ahora al de Germania en el que se encuentran Cambray y su obispo— a la muerte de Enrique, el duque Federico, primo de Gerardo (y de Aldaberón) no acepta al sucesor del soberano elegido por los alemanes. El rey Roberto intenta sacar provecho de esta situación, avan-

zar sobre Austrasia, apoderarse de ella, al menos de la zona romana, de la región de Metz, la región de Gerardo y de Adalberón. Reúne a sus guerreros en 1025; *mientras tanto*, el *más* poderoso de los príncipes de la Francia occidental, Eudín, conde de Blois y de Troyes se prepara para invadir el reino de Borgoña. Gerardo, en este preciso momento, enuncia el postulado de la trifuncionalidad social. En 1023 se encontraba en Compiègne muy cerca del rey participando junto a los otros obispos en los preparativos de la entrevista de Ivois y de la gran empresa de pacificación que dicho coloquio debía inaugurar. Ahora, desamparado a causa de la muerte de su señor Enrique, sueña sin duda con una resurrección de la autonomía de Lorena; envía obsequios a Roberto tal vez para detenerle, en todo caso para entablar conversaciones. En verdad, los disturbios se calman muy pronto en el sector lotaringio del espacio franco. Antes de finalizar el año 1025, los duques y Gerardo fueron a jurar fidelidad a Aquisgrán. El orden antiguo vuelve a reinar.

Por el contrario, en el reino carolingio del oeste, azotado más bruscamente por las innovaciones, en aquella parte de Europa que está a la vanguardia del crecimiento, las estructuras del Estado, minadas desde hace mucho tiempo, se derrumban. Cuando Adalberón evoca en su poema la «juventud» del rey Roberto, no hace más que ironizar: Roberto está viejo, decrépito. Su trono también, se tambalea. Lo sabemos gracias a otros testimonios ya no retóricos sino directos, puestos de manifiesto brutalmente por las actas de la cancillería real.[1] Las pomposas reminiscencias que adornan los preámbulos de estas actas no pueden ocultar el derrumbe. Roberto el Piadoso está, ante todo, preocupado por su sucesión: su padre, no hace aún cuarenta años, llegó a ser rey de Francia gracias a lo que muchos consideran una usurpación, usurpación que no ha sido olvidada. Hugo Capeto había dado origen a una dinastía asociando a su primogénito a la realeza. Roberto siguió su ejemplo e hizo consagrar a Hugo, el primero de sus hijos. En 1027, éste muere. El golpe no es demasiado grave: el rey tiene otros hijos y el día de Pentecostés del mismo año, se derrama el aceite santo sobre el cuerpo del segundo, Enrique.

1. Estos textos han sido de nuevo estudiados por J. F. LEMARIGNIER, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens*, París, 1965.

Más grave e irremediable es el debilitamiento, la disminución de la autoridad monárquica. A partir de entonces todo el sur del reino prescinde del soberano; algunos años antes, el conde de Barcelona, espantado por los avances de los musulmanes, había solicitado la ayuda del rey de Orleans y de París; ¿quién piensa en volver a hacer lo mismo al sur de Angers, de la Sologne? La Francia del Mediodía se transformó durante un siglo y medio en una región sin rey, en una región de príncipes, cada uno independiente en su propio «reino», como afirmaban. En 1029 Adhemar de Chabannes propone el elogio de uno de ellos, del duque Guillermo, «el Grande» de Aquitania: le reconoce aunque no haya sido consagrado, la virtud eminentementte real: la *sapientia.* Es cierto que por compensación, Roberto acaba de afirmar su poderío sobre otro de aquellos *regna,* el ducado de Borgoña, la parte de la nación borgoñona que los repartos carolingios colocaron bajo la conducción del rey de Francia occidental. Pero he aquí que el duque Enrique muere sin dejar un hijo mayor de veinte años. Es el tío de Roberto quien pretende apropiarse de la herencia. Lo logra después de vencer las resistencias. En 1017, aunque no puede hacerse duque, consigue colocar a uno de sus hijos a la cabeza del ducado. A partir de ese momento sus intervenciones directas, profundas, eficaces, son constantes: la Borgoña poco a poco llega a ser de los capetos. Pero es un anexo, un mundo extranjero. Lo importante para Roberto es su propio «reino», la *Francia* de la que su abuelo había sido duque, la región de los francos, al norte del Loira, al oeste de Sens y de la Lorena. Esta provincia no le pertenece ya. Se han consolidado principados en Flandes y en toda la región en la que se habían instalado los piratas normandos. En este sector todo está perdido. El resto corre el riesgo de perderse también. ¿Cómo contener al conde de Angers, sobre todo a él, el más indócil, que posee Blois y la Champaña al mismo tiempo?

Se podría creer que Roberto reina aún sobre la Francia como un carolingio y que reúne periódicamente alrededor de su persona, en ocasión de las grandes fiestas cristianas, a los poderosos de aquella extensa región. Así pudo hacerlo en la abadía de Chelles por Pentecostés de 1008: casi todos los obispos se hicieron presentes, como lo hacían antaño ante el llamado de Carlos el Calvo: el arzobispo de Reims, el de Tours, siete de los trece

obispos de la provincia de Reims, entre los que se encontraba Adalberón. En Compiègne, en 1023, la misma concurrencia; el conde de Flandes, el duque de Normandía, un número mayor de prelados, el obispo de Cambray, Gerardo, están allí para discutir sobre la *pax*, sobre la *lex*. Estas palabras habían ya sido escuchadas por Carlomagno. Pero éste es el final. J.-F. Lemarignier, al analizar las firmas de los diplomas escritos en nombre del rey, ha podido establecer con precisión el cambio en el año 1028: en ese mismo momento Adalberón trabajaba en su poema o se disponía a hacerlo. Las asambleas en las que el rey escucha el consejo de los suyos, antes de pronunciar su sentencia, cambian bruscamente de aspecto. Sólo excepcionalmente están presentes los obispos y los condes. Alrededor del soberano aparecen hombres de menor alcurnia, desde señores de castillos hasta simples caballeros. La muy venerable asamblea pública que durante generaciones había reforzado los lazos, en la región de los francos del oeste, entre el rey y el conjunto de su pueblo, adquiere súbitamente el aspecto de un consejo de familia. El soberano aparece a partir de entonces como uno de los tantos jefes de linaje discutiendo en privado con sus parientes, sus prebostes, sus camaradas de caza y de combate y solicitando a sus comensales que aparezcan como testigos en las actas que produce su cancillería. En la misma época, las fórmulas de estas actas se despojan del ornamento teatral heredado de la grandeza carolingia: incluso el diploma real pierde la solemnidad que lo distinguía de las cartas privadas. 1024-1028-1031: la coincidencia entre el hundimiento de la monarquía y la enunciación de la trifuncionalidad social es notoria.

Si los obispos de *Francia* no muestran más interés en participar en la corte real es porque esta participación ha dejado de ser ventajosa. Es evidente que a partir de entonces el Capeto carece de fuerza para proteger eficazmente los intereses de la alta Iglesia. Los obispos no tienen a quien recurrir. Deben arreglar sus asuntos personalmente. Sus cofrades del sur del reino lo vienen haciendo desde hace cierto tiempo. ¿Por qué no, como ellos, ir más lejos, sustituir al rey puesto que son igualmente sagrados, por qué no asumir la defensa del orden terrestre? Abiertamente. O al menos de manera encubierta. Se produce entonces una efervescencia de proyectos ante la multiplicación de los peligros —y el más acuciante para los prelados es descubrirse solos frente a los

poderes laicos vecinos, frente a los duques, a los condes, a los castellanos. En el reducido mundo de los hombres de elevada cultura, persuadidos de estar directamente inspirados, que siguen reuniéndose ya no alrededor del soberano sino en otras asambleas, en las que cada uno se escucha hablar y contradice a los demás, divididos en camarillas, en clanes, viendo ante ellos crecer el número de clérigos y a los monjes cada vez más arrogantes —la Iglesia, que participa asimismo del desorden general, cambia también de estructuras— en ese medio, se entabla una ardiente y fecunda polémica. Propuestas, contrapropuestas. Súbitamente, la invención ideológica se vuelve audaz. En medio de semejante caos se forja el sistema de Gerardo y de Adalberón. Se traban articulaciones que reúnen en un solo cuerpo el tema de la igualdad necesaria, el de la isonomía entre la sociedad humana y la sociedad angélica y, por último, el de las tres funciones. Enfrentados a otros sistemas denunciados, en el calor de la controversia, como trampas del Demonio que favorecen la difusión del desorden. El modelo en el que apareció el postulado de la trifuncionalidad fue proclamado en contra de tres modelos rivales; éstos fueron también construidos para poner remedio al hundimiento de la realeza de los capetos. Participaron en el juego y apostaron: el modelo herético, el modelo de la paz de Dios y el modelo monástico.

II

LOS SISTEMAS RIVALES

Las tres propuestas que combatieron Adalberón y Gerardo fueron enarboladas por amplios movimientos originados en el sur. Para llegar a captar el enfrentamiento en sus verdaderas dimensiones es necesario situar frente a la herencia franca, carolingia, la que perduró en tierras otonianas o de los capetos, frente al renacimiento cultural del cual procede directamente la visión del obispo de Cambray y del obispo de Laon, una latinidad diferente, que no fue en absoluto resucitada por la erudición. Latinidad que nunca había desaparecido en las provincias, en las que se había conservado con todo su vigor lo que Roma había implantado profundamente, en aquellos espacios en los que los francos siempre habían sido intrusos, ocupantes, incapaces de comprender las tradiciones nacionales, lombardas, góticas, provenzales, aquitanas, borgoñonas —área de civilización de la que los medievalistas, largamente fascinados por la leyenda de Carlomagno, comienzan a percibir su potencia creadora. Dicha vitalidad fue alimentada, sin duda, por la prosperidad material. Este conjunto de regiones, menos sujeto que las tierras del norte de Francia a las modificaciones del clima, sacaba aún provecho de reservas largamente acumuladas. Limitaba con el Islam, con el imperio bizantino y de esta proximidad recibía numerosos estímulos. La calidad y la fertilidad de sus recursos se muestran sorprendentes cuando se aborda el campo religioso: ¿no fue acaso en estas regiones donde echaron raíces tres de los pilares del cristianismo medieval: el estilo benedictino de carácter monástico, la afirmación de la pri-

macía del pontífice romano, el llamado, por último, a la guerra santa? Durante mucho tiempo estas provincias habían permanecido sometidas. Pero he aquí que en los albores del segundo milenio, llegan a amenazar la *Francia* con una especie de colonización cultural. Todo lo que proviene del Mediodía se difunde mucho más fácilmente, y activa la circulación en los viejos itinerarios, aquéllos que particularmente llegan hasta Inglaterra e Italia pasando por la región de los francos del oeste y por la de los borgoñones —por otra parte la orientación de la política de los capetos hace avanzar al rey hacia Sens y hacia Auxerre, hacia Saint-Bénigne de Dijon cuyo abad era Guillermo de Volpiano, un italiano, hacia Cluny—. Los obispos francos, Adalberón y Gerardo, percibían las lentas infiltraciones de semejante flujo perturbador. Adalberón tiene noticias de esta marea que asciende desde el sur: en el *Carmen* evoca sarcásticamente una nueva invasión sarracena, ridícula, escandalosa. El esquema trifuncional y todo el sistema que lo recubre me aparece como un recurso, como una barrera erigida alrededor del santuario, utilizado en el movimiento de repliegue sobre los muelles carolingios, en la reacción de autodefensa que incitaba a volver a leer a aquél que en particular era considerado como el más grande de los que habían escrito en el país franco, san Dionisio, Dionisio Areopagita.

La herejía

De las tres oleadas, la herejía era la más inquietante. Impugnación radical del orden establecido frente a la cual Adalberón, Gerardo, los demás obispos y los monjes olvidaron sus querellas e hicieron frente común. Erupción brutal: 1022, Orleans; 1024, Arras; algo más tarde la de Champaña. El conjunto de la Francia del norte al igual que la Aquitania en pocos meses fueron contaminados por gérmenes que, según se repetía, provenían de Italia. Esto era verdadero y falso a la vez. Falso sin duda, porque la pestilencia estaba en condiciones de brotar espontáneamente en el medio local. Verdadero, puesto que la escasa información de que disponemos lo testimonia: un centro de gran virulencia estaba en plena actividad en 1028-1030, más allá de los Alpes, en Monteforte, en la región de Asti, en aquella ruta a la que me he

referido, eje principal de las relaciones entre el noroeste y el sureste de la cristiandad latina.

*

Lo único que sabemos de la herejía, lo sabemos gracias a aquéllos que la persiguieron y la vencieron, gracias a las actas de condena, de refutación, gracias a los cronistas como Raúl Glaber o Adhemar de Chabanne que cuentan habladurías, ensombreciendo y dramatizando los acontecimientos. Se debe criticar a estas fuentes con mucho más escrúpulo que a las demás.[1] Monteforte es el punto mejor iluminado, el único sitio en el que se escucha hablar personalmente al heresiarca.[2] Pero tenemos bastante claridad en lo que respecta a Arras, que junto con Orleans, son los que tocan más de cerca nuestra investigación. Poseemos informaciones parciales, algunas impresiones. La más clara es la de la uniformidad del movimiento. Parece que en todas partes los adherentes proceden del mismo medio social. No proceden, como lo repitieron sus adversarios con el propósito de desacreditarlos, de la parte más vil del pueblo. Las sectas no agrupaban solamente campesinos. Parece, por lo demás, que el reclutamiento no se hacía en lo más profundo de las zonas rurales, sino en los barrios nuevos de las ciudades en crecimiento. Indiscutiblemente, los conductores fueron clérigos y, a menudo, de los mejores. La herejía surgió en Orleans en la capilla real, es decir, en un centro tan ahito de novedades como Reims, Laon o Cambray; se propagó por los capítulos catedralicios más esclarecidos y por los monasterios más purificados. El contagio afectó en sus más altos niveles los aparatos ideológicos del Estado franco. Sus agentes fueron hombres cultos. Para convencerse basta con escuchar la réplica del «maestro» de los herejes de Monteforte al arzobispo de Milán: estaba al corriente de las más sutiles controversias doctrinales que se desarrollaban en la época; era posible que hubiese meditado sobre el más arduo de los sistemas de pensamiento, el de Juan Escoto. Pero es

1. Tal como lo hace R. H. BAUTIER, «L'hérésie d'Orléans et le mouvement intelectuel au début du Ie siècle. Documents et hypothèses», *Congrès des societés savantes, Reims, 1970, Bulletin de philologie et d'histoire,* 1975.

2. H. TAVIANI, «Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle», *Annales E.S.C.,* 1974.

también evidente, que ciertos «iletrados» fueron afectados por la herejía y se convirtieron. En Arras fue necesario traducir en lengua vulgar el acta de refutación. No hay que olvidar, sin embargo, que entre los laicos, los poderosos no conocían tan mal, el latín como los pobres. En Monteforte, los documentos señalan la existencia entre los sectarios de individuos de alto rango. No se trataba de aventureros, sino de cristianos que se sentían simplemente insatisfechos con las enseñanzas de la Iglesia, que esperaban otro mensaje. Entre ellos había mujeres —esto fue igualmente cierto y fue uno de los motivos del escándalo— aquellas mujeres que la institución eclesiástica ignoraba de ordinario.

La herejía sueña con otra sociedad por cierto también ordenada —¿qué sociedad puede existir sin orden?—, pero con un orden diferente, fundado sobre otra concepción de lo verdadero, de las relaciones entre la carne y el espíritu, entre lo visible y lo invisible. En Arras, en Monteforte, un lazo indisociable se consolida entre la doctrina y la manera de conducir la propia vida. Al igual que Adalberón y Gerardo los herejes descubren la ordenación perfecta de las relaciones sociales que pretenden instaurar en la palabra de Dios, dilucida por medio de la sabiduría. Pero para interpretar esta palabra aspiran a prescindir de los obispos. Niegan que la comunicación con lo sagrado deba establecerse obligatoriamente por medio de gestos y de fórmulas, por medio de ritos. La impugnación es, en principio, antiritual; proclaman que la gracia y el espíritu se inyectan sin mediación en las inteligencias y en los corazones. Por lo tanto, el bautismo, la eucaristía y la absolución no sirven de nada. Tampoco la unción. Y que en consecuencia, los obispos no poseen el monopolio de la *sapientia*. Negación de las virtudes de lo sagrado: esto permite arrojar contra los herejes otra acusación, la de poner en peligro la autoridad monárquica, la de minar los fundamentos del estado político. La herejía atacaba la parte de magia que entorpecía las prácticas religiosas. Los sectarios de Arras se negaban a venerar a los pequeños dioses del cristianismo, a prosternarse ante los cofres cubiertos de oro y de gemas de donde se creía provenían los milagros. Rendían culto a los mártires, pues se sentían atraidos por el sufrimiento, por aquella purificación radical y trágica que usaba a la muerte consentida como un instrumento. Por esta razón aceptaban a san Dionisio: éste había sido decapitado. Pero en él no

reverenciaban al taumaturgo, ni mucho menos al prelado. Había que transformar los Santos en «confesores». Estaban en contra del florecimiento del culto de los obispos santos y de los reyes santos que se daba en esa época; se burlaban de las numerosas invenciones, de los traslados de reliquias que se descubrían por todas partes en las grandes remociones de tierra, provocadas hacia el año mil por la reconstrucción de las iglesias. La erupción de la herejía significa que el cristianismo, en ese momento y en ese sector del mundo, abandona al igual que todo lo demás, el estado de salvajismo.

No hay que sorprenderse de ver a estos hombres y a estas mujeres, persuadidos de estar en contacto permanente e inmediato con el espíritu, profesar el más radical desprecio por lo carnal. La sangre y el sexo les repugnaban. Se abstenían de comer carne. Lo que les disgustaba de la crucifixión eran las llagas y en el sacrificio de la misa el pan que se transformaba en carne y el vino que se transformaba en sangre. Rechazaban el matrimonio no solamente por voluntad de castidad. Puesto que condenaban la procreación, soñaban con una humanidad que se reproduciría, como se pensaba de las abejas, sin copulación. Al desdeñar toda la envoltura corporal de lo creado, estos espirituales pretendían naturalmente ignorar toda distinción en la sociedad humana. En primer lugar, aquella que, inscrita en la carne, separa los dos sexos. Al acoger a las mujeres como miembros plenos en su comunidad anulaban la barrera primordial que se levantaba en el espacio social. Esto no se hizo impunemente: el hecho de abolir las diferencias entre femenino y masculino permitió las peores calumnias y, según mi opinión, fue la principal causa del fracaso. Los herejes eliminaban el abismo fundamental. Al rechazar los privilegios del «oficio» sacerdotal, confundían el *clerus* y el *populus;* invitaban al ayuno a todos los cristianos, a que oraran de la misma manera. Por otra parte, en tanto exhortaban a que se perdonasen las ofensas, a no vengarse ni a castigar, proclamaban la inutilidad de los especialistas de la represión, del bastón de mando de los militares. Finalmente en la secta, todos trabajaban con sus manos, nadie esperaba ser alimentado por otros, nadie padecía al servicio de un señor: la línea divisoria entre los trabajadores y los otros, los señores, los justicieros, los protectores, los castigadores, se borraba. Era utópico, o en todo caso temerario, querer tirar abajo esta ba-

rrera, casi tan alta como el muro que separaba los sexos: el modo de producción la había erigido. La herejía proponía la igualdad total. Por esta razón reclutó espontáneamente sus adeptos entre los oprimidos, entre las víctimas de la injusticia, esposas vejadas por sus maridos. hijos vejados por sus padres, camaradas vejados por sus jefes, discípulos vejados por sus maestros y también clérigos vejados por los obispos. Esperanza de una liberación que se realizaría en una amistad fraternal, en la «caridad». En todos los niveles, en todas las casas, ricas y pobres. La herejía *«negaba en bloque lo imaginario social... oponiéndole la realidad de una igualdad esencial entre los hombres»*.[3]

La igualdad del paraíso recobrado. Esta esperanza explica precisamente el rechazo de la sexualidad. El pecado de Adán hizo de la copulación una necesidad, separó lo humano de lo angélico. Cuando la especie humana llegue a vivir en la castidad total, cuando, como afirma Juan Escoto, *«el sexo que expresa lo inferior»* sea eliminado, la tierra se unirá nuevamente al cielo.[4] Esto es justamente la herejía: un proyecto de sociedad, pero de una sociedad cambiante que rompe todas sus cadenas y que se prepara a evadirse lejos de este mundo, de esta prisión infecta. En la tercera década del siglo XI se formaban por todas partes sectas que se disponían a huir, a perderse en los resplandores de lo imaginario. Tensas por acelerar el fin del mundo, ávidas por precipitarse en el más allá recurriendo a todos los medios posibles, particularmente a la abolición de las diferencias. A excepción de las espirituales que se basan en el mérito: los sectarios aceptaban jefes, guías, que eran los «perfectos». Perfectos, imperfectos: las disposiciones de la utopía herética se aproximan a las que describe Dionisio. También a las del monaquismo que tenía un propósito semejante, que aspiraba a alcanzar una mayor perfección por medio de una ascesis heroica, por medio del desprecio del mundo. ¿Cómo distinguir a los monjes, castos que se purificaban recurriendo al ayuno, que se humillaban trabajando con sus manos, que se consagraban, sin ser sacerdotes, a la oración perpetua, que se esforzaban por llegar a ser ángeles de los partidarios de la here-

3. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de le société*, París, 1975, p. 218.
4. H. TAVIANI, «Le mariage dans l'hérésie de l'an mil», *Annales E.S.C.*, 1977.

jía? ¿Acaso la herejía fue otra cosa que el deseo furioso de romper finalmente las amarras y de extender una especie de monaquismo al conjunto del pueblo cristiano, la esperanza de un inmenso monasterio que se transformaría súbitamente en el paraíso, gracias al fin de la especie, de la generación, del «género» humano?

En la espera, esta quimera cuestionaba de manera muy visible, el orden establecido. Desafiaba la ideología dominante. Esta le hizo frente. No es por casualidad que el sistema enunciado por Adalberón y Gerardo aparezca, por primera vez fuertemente articulado, ante la impugnación de Arras. Para responder —¿pero cómo?— a aquellos hombres y mujeres cuya pureza y fidelidad a las enseñanzas evangélicas eran evidentes. Si finalmente no se quería arrastrar a la hoguera a estos tercos respetables, como acababa de hacerlo el rey Roberto en Orleans forzando la mano, había que intentar que aceptasen las tres propuestas que constituyen la armazón del sistema: que el cielo no es el Jardín del Edén antes del pecado y que si se esparce sobre la tierra esto ocurre de manera institucional, tal como la describieron Agustín, Gregorio y el Areopagita; que la intención de la providencia no es la igualdad, que en la creación todo está jerarquizado, en particular la sociedad de los ángeles; por último que, tanto entre los hombres como entre los ángeles, la jerarquía se basa en lo ternario. En este punto hubiera sido poco hábil citar, como sostén de esta propuesta dogmática, la tríada eclesiástica de los órdenes de perfección: *virgines, continentes, conjugati.* Esta era la misma imagen que usaban los heréticos, que vituperaban el matrimonio, predicaban la continencia y soñaban con la castración. Para corregir la desviación, los obispos debían integrar la sexualidad en el orden terrestre y afirmar, en consecuencia dos distinciones: entre lo femenino y lo masculino en primer lugar; luego, entre aquellos hombres ya vinculados con lo paradisíaco, gobernados por la ley divina, los servidores de Dios, libres, o mejor dicho, liberados gracias a esta ley simultáneamente del trabajo servil y del pecado sexual, y los laicos que deben procrear, copular, e integrarse por lo tanto en el matrimonio. Los obispos debían prohibir a los clérigos el casamiento, pero celebrar sus valores en honor de los laicos, emprender la construcción de la moral sexual que se implantó, durante un milenio, en la cristiandad occidental. Por último,

al proclamar la necesidad de la mediación sacramental y la necesidad de someter los que obedecen a los que gobiernan, a los que corrigen mediante las armas, hablaron de tres oficios, de tres funciones: algunos oran, otros combaten y otros por último trabajan. Esto en relación con las estructuras de lo celeste y con el oficio del rey, a quien Cristo ha encargado de mantener el orden, es decir la paz.

El texto del libelo de Arras dice que los herejes aceptaron esta respuesta. Su derrota era inevitable. ¿No la buscaron acaso al aspirar a tribulaciones purificadoras? En todo caso, se enfrentaron con valores que estaban demasiado enraizados en aquéllo que constituía el objeto mismo de su repulsión: la materia. Todas las categorías funcionales de la sociedad carnal se coaligaron contra ellos y fueron reducidos al silencio o destruidos, por medio del fuego o el hierro cuando fue necesario. Después de 1030 desaparecen de la documentación. ¿Se podría decir que Adalberón y Gerardo fueron los organizadores de esta victoria? En verdad, la buena sociedad que no se evaporaba en la irrealidad sino que estaba bien asentada, que se basaba en la dominación de la mujer por el hombre, del campesino por el señor, no necesitaba de sus discursos para defenderse.

La paz de Dios

La segunda de las propuestas rivales, la que llamaba a instaurar la paz de Dios, se ajustaba estrechamente a lo concreto de las relaciones sociales. En esto consistió su poder. También procedía del sur.[5] El proyecto se había elaborado en 989-990 en Charoux, en Poitou y en Narbona; se afirmó en 994 en Limoges, en Puy, en Anse cerca de Lyon. Su objetivo: defender los derechos temporales de las iglesias en aquella región en la que el soberano ya no podía refrenar la avidez de los poderosos y en la que los guerreros comenzaban a esquilmar al «pueblo desarmado»,

5. Ultimas actualizaciones: B. TÖPFER, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich,* Berlín, 1858; H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei,* Stuttgart, 1964; H. E. J. COWDREY, «The Peace and the Truce of God in the eleventh Century», *Past and Present,* 1970.

lo que ocurría incluso en el interior de los dominios eclesiásticos.

La paz de Dios era un paliativo. Sustituía a la paz del rey. Simplemente. Las formas de organización siguieron siendo carolingias sin que se modificara el marco, la manera en que antaño se ejercía el control y la justicia. La nueva paz fue promulgada en asambleas de hombres libres semejantes a las asambleas generales del siglo IX, reunidas fuera de las ciudades, fuera de las murallas, en pleno campo. Unica diferencia: el sitio que correspondía al rey fue ocupado por aquello que en la tierra estaba más cerca de lo divino, por los cuerpos santos, por todas las reliquias de la provincia que habían sido amontonadas allí procedentes de las criptas. Situados alrededor de este amontonamiento de reliquias imbuidas de un poder misterioso, tutelar, terrorífico, los asistentes se repartían en tres grupos. Carácter ternario evidente. Esta división provenía del entrecruzamiento de divisiones heredadas de la tradición franca. La fractura más neta separaba a los dirigentes, a los «poderosos» del «pueblo», de los «pobres». Pero se esbozaban nuevas inflexiones. Ante todo, un matiz de desprecio: el «pueblo» se transformó poco a poco en la «plebe» (Raúl Glaber). Luego, las condiciones se hicieron más precisas: la masa popular aparece compuesta por «agricultores» (Charroux), por «villanos» (Le Puy), por «rústicos» (Anse). Estos dos últimos términos provenían del vocabulario del señorío que poco a poco se iba consolidando. En efecto, en los cambios que había sufrido la práctica del poder, la división entre los «pobres» y los otros adquirió un nuevo sentido: de un lado, los desposeídos, del otro, los que se apropian. Entre estos últimos se distinguía, como era costumbre, «dos órdenes de príncipes» (Raúl Glaber), el «orden eclesiástico» (Limoges) y los «nobles» (Le Puy, Narbona) —es decir, los *oratores* y los *bellatores*. Enfrentados ahora más violentamente, se disputan el poder y sus beneficios. En cuanto a las disposiciones tomadas, éstas procedían de una ley prohibitiva que el rey tenía como función hacer respetar y que Dios imponía a partir de entonces sin intermediarios: prohibición de violar la inmunidad de los santuarios, de prender a los hombres del *clerus*, de depredar los bienes de los pobres, de confiscar su ganado y el trabajo de sus brazos (Le Puy). Afloraba la idea aún balbuciente: los «poderosos» despojaban a los «pobres» ante todo de su trabajo. Para resistir a la enajenación que los amenaza, deben

acudir a la tutela divina, es decir, eclesiástica, puesto que la protección que hasta hace poco desplegaba el soberano terrestre ha desaparecido.

Estas prescripciones instituían una moral del poder temporal, es decir, del ejercicio de las armas. *Armas secularia:* a partir de este momento se acentúa la línea divisoria entre los hombres que manipulan los instrumentos de guerra, de la coacción y del pillaje y todos aquéllos que están desarmados, los campesinos y los eclesiásticos. Se percibe pues, en el centro de este torbellino de proyectos, de intenciones de reforma, de donde surgirá el tema de la trifuncionalidad —tanto en Francia como en la Inglaterra de Aelfrico— un problema, el de la legitimidad de la acción militar. Los preceptos promulgados en las asambleas de paz lo proclaman expresamente: los varones adultos —los únicos mencionados —cualquiera que fuese su condición, su «orden», dejan de ser protegidos desde el momento en que esgrimen la espada: los clérigos abandonan la paz de Dios si cogen un arma; a la inversa, los guerreros que deciden, por espíritu de penitencia, deponer las suyas pueden ingresar en ella y permanecer todo el tiempo que quieran mientras se muestren inofensivos y vulnerables, y se despojen de su arnés militar.

A medida que se propaga el movimiento por la nueva paz, se hace más clara la distinción entre los hombres armados y los demás. Poco a poco, durante los decenios próximos al año mil, los espíritus se acostumbran a situar la frontera fundamental ya no entre los «príncipes» y el «vulgo» sino, en el seno de los laicos, —esto es lo que hacen Abbón y Aelfrico—, entre los «agricultores» (porque casi todos los que no combatían lo eran) y los «héroes». Por este apelativo se designaba, además de los jefes del pueblo que poseían la «sublimidad militar» (Anse), a todos los jóvenes, a todos los caballeros que dichos jefes equipaban para que les ayudasen en el combate. Estos ejecutores, estos hombres brutales y de fuerza ciega, que no estaban en absoluto destinados por elección divina o por su sangre a dirigir al pueblo y a los que no contenía ninguna ética de la conducción, aparecieron como los principales responsables de las depredaciones, de las injusticias, del abuso de los poderes señoriales, en síntesis, de todo el desorden y el mal. Estos son los «maléficos» que denuncia la asamblea de Puy, espantada por verlos «aumentar en el pueblo». Y fue

lo que ocurría incluso en el interior de los dominios eclesiásticos.

La paz de Dios era un paliativo. Sustituía a la paz del rey. Simplemente. Las formas de organización siguieron siendo carolingias sin que se modificara el marco, la manera en que antaño se ejercía el control y la justicia. La nueva paz fue promulgada en asambleas de hombres libres semejantes a las asambleas generales del siglo IX, reunidas fuera de las ciudades, fuera de las murallas, en pleno campo. Unica diferencia: el sitio que correspondía al rey fue ocupado por aquello que en la tierra estaba más cerca de lo divino, por los cuerpos santos, por todas las reliquias de la provincia que habían sido amontonadas allí procedentes de las criptas. Situados alrededor de este amontonamiento de reliquias imbuidas de un poder misterioso, tutelar, terrorífico, los asistentes se repartían en tres grupos. Carácter ternario evidente. Esta división provenía del entrecruzamiento de divisiones heredadas de la tradición franca. La fractura más neta separaba a los dirigentes, a los «poderosos» del «pueblo», de los «pobres». Pero se esbozaban nuevas inflexiones. Ante todo, un matiz de desprecio: el «pueblo» se transformó poco a poco en la «plebe» (Raúl Glaber). Luego, las condiciones se hicieron más precisas: la masa popular aparece compuesta por «agricultores» (Charroux), por «villanos» (Le Puy), por «rústicos» (Anse). Estos dos últimos términos provenían del vocabulario del señorío que poco a poco se iba consolidando. En efecto, en los cambios que había sufrido la práctica del poder, la división entre los «pobres» y los otros adquirió un nuevo sentido: de un lado, los desposeidos, del otro, los que se apropian. Entre estos últimos se distinguía, como era costumbre, «dos órdenes de príncipes» (Raúl Glaber), el «orden eclesiástico» (Limoges) y los «nobles» (Le Puy, Narbona) —es decir, los *oratores* y los *bellatores*. Enfrentados ahora más violentamente, se disputan el poder y sus beneficios. En cuanto a las disposiciones tomadas, éstas procedían de una ley prohibitiva que el rey tenía como función hacer respetar y que Dios imponía a partir de entonces sin intermediarios: prohibición de violar la inmunidad de los santuarios, de prender a los hombres del *clerus*, de depredar los bienes de los pobres, de confiscar su ganado y el trabajo de sus brazos (Le Puy). Afloraba la idea aún balbuciente: los «poderosos» despojaban a los «pobres» ante todo de su trabajo. Para resistir a la enajenación que los amenaza, deben

acudir a la tutela divina, es decir, eclesiástica, puesto que la protección que hasta hace poco desplegaba el soberano terrestre ha desaparecido.

Estas prescripciones instituían una moral del poder temporal, es decir, del ejercicio de las armas. *Armas secularia:* a partir de este momento se acentúa la línea divisoria entre los hombres que manipulan los instrumentos de guerra, de la coacción y del pillaje y todos aquéllos que están desarmados, los campesinos y los eclesiásticos. Se percibe pues, en el centro de este torbellino de proyectos, de intenciones de reforma, de donde surgirá el tema de la trifuncionalidad —tanto en Francia como en la Inglaterra de Aelfrico— un problema, el de la legitimidad de la acción militar. Los preceptos promulgados en las asambleas de paz lo proclaman expresamente: los varones adultos —los únicos mencionados —cualquiera que fuese su condición, su «orden», dejan de ser protegidos desde el momento en que esgrimen la espada: los clérigos abandonan la paz de Dios si cogen un arma; a la inversa, los guerreros que deciden, por espíritu de penitencia, deponer las suyas pueden ingresar en ella y permanecer todo el tiempo que quieran mientras se muestren inofensivos y vulnerables, y se despojen de su arnés militar.

A medida que se propaga el movimiento por la nueva paz, se hace más clara la distinción entre los hombres armados y los demás. Poco a poco, durante los decenios próximos al año mil, los espíritus se acostumbran a situar la frontera fundamental ya no entre los «príncipes» y el «vulgo» sino, en el seno de los laicos, —esto es lo que hacen Abbón y Aelfrico—, entre los «agricultores» (porque casi todos los que no combatían lo eran) y los «héroes». Por este apelativo se designaba, además de los jefes del pueblo que poseían la «sublimidad militar» (Anse), a todos los jóvenes, a todos los caballeros que dichos jefes equipaban para que les ayudasen en el combate. Estos ejecutores, estos hombres brutales y de fuerza ciega, que no estaban en absoluto destinados por elección divina o por su sangre a dirigir al pueblo y a los que no contenía ninguna ética de la conducción, aparecieron como los principales responsables de las depredaciones, de las injusticias, del abuso de los poderes señoriales, en síntesis, de todo el desorden y el mal. Estos son los «maléficos» que denuncia la asamblea de Puy, espantada por verlos «aumentar en el pueblo». Y fue

contra los promotores subalternos de las turbulencias que los «prelados» laicos y eclesiásticos en conjunto se dedicaron, en los concilios de paz, a erigir la barrera de las prohibiciones. La intención se hizo más clara durante la segunda fase de la expansión de las nuevas instituciones de paz, que comienza hacia 1015, unos diez años antes de que hablaran Gerardo y Adalberón. Se creyó contener la caballería por medio de juramentos colectivos. La red de prohibiciones no cambió, pero para que se las respetara se obligó a prestar juramento —por ejemplo en 1016 en Verdun-sur-le Doubs—[6] «*a todos aquellos que son caballeros y que llevan armas seculares*».

Todos los caballeros. La práctica de tales juramentos produjo un efecto decisivo. Reunió en un solo cuerpo a todos los que esgrimían la espada y los aisló a partir de ese momento de la masa del pueblo, como solamente estaban aislados hasta ese momento los príncipes, gracias a los compromisos adquiridos, a la moral a la que se vieron obligados, moral particular, adaptada a su manera de vivir, de actuar en la sociedad, a los pecados que los acechaban. Se necesitaba una palabra para designar a los miembros de esta categoría social evidentemente muy delimitada. Se prefirió a la palabra latina *miles* un término familiar, *cabalarius*, que provenía directamente de las palabras pronunciadas por los laicos en las asambleas, de las frases en lengua vulgar por las que se comprometía su fidelidad. Los hábitos de la lengua incitaron a hablar de estos hombres, regidos por una ética específica, como de un orden. El prudente vocabulario de los textos que mencionan estos reglamentos es todavía dubitativo al respecto. No obstante, lo importante es que ya se admitía que todos los caballeros asumían un oficio positivo dentro de la sociedad, que los obligaba a aceptar no solamente una serie de prohibiciones sino también de deberes. Este oficio era el de *pugnator* según la *Vida de Geraud de Aurillac*, es decir, lo que en el ministerio real había de militar.

Fue entonces precisamente bajo la forma de un juramento exigido a todos los caballeros, que el movimiento por la paz de Dios penetró en la Francia del norte. Llegó por el valle del Ródano, a través de la Borgoña. El deslizamiento del poder de los

6. G. Duby, «La diffusion du titre chevaleresque sur le versant méditerranéen de la chrétienté latine», *La noblesse au Moyen Age*, París, 1976.

capetos hacia el sureste fue directamente responsable del avance del movimiento hasta las regiones francas. En 1016, Roberto el Piadoso se hizo presente en Verdun-sur-le-Doubs. Realizaba entonces su cabalgata por el ducado. La reunión se realizaba en el condado de Chalon, gobernado por su amigo el obispo de Auxerre. El rey aprovechó la ocasión para mostrarse entre los arzobispos y los abades, en la frontera de su reino y en la de Borgoña, en los confines de aquellas grandes áreas políticas en las que habitualmente se reunían tales concilios alrededor de las «reliquias de los santos provenientes de diversas regiones».[7] En 1024, en Hery, en la diócesis de Auxerre, incluso en Borgoña, Roberto organizó personalmente un concilio de este tipo. En el mismo año, dos obispos de Francia, Garin de Beauvais y Béraud de Soissons, lo imitaron, recurrieron, para hacer jurar a los caballeros de su diócesis, al texto del juramento prestado en Verdún, en el que hicieron sólo algunos arreglos, conservando al rey la función de garante del orden. En la provincia que aún poseían los capetos, en los alrededores de Orleans y de París, su poder, que se debilitaba día a día, no difería del de un príncipe, del poder que detentaba por ejemplo el duque en Aquitania. Por esta razón el sistema elaborado en Borgoña y en el sur del Loira se extendió naturalmente por la Francia del norte.

Muy pronto, Adhemar de Chabannes elaboró, en sus sermones, la teoría de este sistema.[8] Corresponde dijo, a los obispos la tarea de proteger a los pobres y al clero de las fuerzas turbulentas; tienen la misión de defenderlos, como antaño lo hizo el apóstol san Marcial, de instituir la paz de Cristo, es decir, el reflejo en la tierra del orden celeste; para ello, que busquen apoyo en la fuerza que aún detentan los príncipes seculares y que transformen a éstos en los auxiliares de su autoridad para que pongan en práctica lo que ellos promulgan. Semejante sistema se apoyaba en la tradición gelasiana. La única diferencia con el sistema que defendía Gerardo de Cambray era su mayor realismo: la clara conciencia que tenía del hundimiento de la realeza. Al igual que en Limoges o en Chalon, los obispos, en Beauvais y en Soissons, aconsejaron al rey basar la paz sobre juramentos obligatorios.

7. *Gesta episcoporum autossiodorum*, RHF X, 172.
8. D. F. CALLAHAN, «Adhemar de Chabanne et la paix de Dieu», *Annales du Midi*, 1977.

¿No significaba esto volver a las prácticas inauguradas por Carlomagno cuando éste obligaba a sus súbditos a hacer el juramento de mantener el orden y de no violentar a los pobres? La única diferencia consistía en que no se exigía más el juramento a todos los hombres libres sino a aquel sector del «pueblo» que seguía siendo militarmente activo, y por lo tanto verdaderamentet libre, a los caballeros. El resto del *Vulgus*, que se volvió realmente «pobre», se confundió con los descendientes de los esclavos, constituyendo una multitud inerte, pasiva, la «plebe» dominada, aplastada por el nuevo señorío y tan privada de libertad que era imposible imaginar que pudiese comprometer su fe por medio del juramento. En consecuencia, podemos considerar a los juramentos de paz que los obispos de Francia proponían instituir en 1024 con el consentimiento del rey, como una simple adaptación de los viejos juramentos públicos carolingios a la nueva disposición de las relaciones sociales. ¿Por qué, en este caso, Gerardo ataca tan enérgicamente a los propulsores de la paz y expone el argumento de la trifuncionalidad social? ¿Por qué se esforzó por instaurar la paz en su diócesis —Adalberón siguió su ejemplo— de otra manera, recurriendo al mandamiento episcopal y estableciendo la tregua de Dios, fórmula que tal vez él mismo inventó? Gerardo encerró esta tregua dentro de ciertos límites y trató de garantizarla por medio de ciertas sanciones eclesiásticas, sin suprimir la intervención de una justicia pública represiva.

Si Gerardo actuó de esta manera fue ante todo por miedo a la alianza entre los poderes laicos y la parte más evolucionada del pueblo, aquella pequeña aristocracia de la riqueza cuya ascensión se percibía en las ciudades del norte de Francia. Semejante alianza amenazaba directamente las prerrogativas que detentaban los condes obispos en sus ciudades. En efecto, aquello se consolidaba: los señores de los castillos urbanos, esperanzados de consolidar sus poderes de justicia y de policía, tendían la mano a los individuos más emprendedores del señorío episcopal que aspiraban a la libertad y que comenzaban, furtivamente, a unirse también entre ellos por medio de juramentos colectivos. Sin embargo, Gerardo fue impulsado fundamentalmente por lo que percibía con lucidez: aquella flexión que se expresaba en el movimiento por la paz en la segunda década del siglo XI y que lo aproximaba, según creían Gerardo y Adalberón, a la herejía: la propuesta de

otro orden, de otra sociedad. Sociedad de penitencia. La información que nos ofrece Raúl Glaber es exacta: en las proximidades del milenio de la Pasión, la aspiración a la paz de Dios se incluyó dentro de una empresa de purificación general, asociándose a la obligación de ayunar, a la represión del incesto, de la poligamia, de la fornicación. Precisamente antes de reproducir el discurso del obispo Gerardo que tiene como preámbulo el tema trifuncional, el autor de la *Gesta* de los obispos de Cambray alude, recordémoslo, a una carta caída del cielo y exhorta al conjunto de sus fieles a respetar ciertas prohibiciones rituales. En esta misiva aparecían las dos desviaciones que hacían del movimiento un movimiento subversivo. Al imponer a todos el juramento, el ayuno y el perdón de las ofensas, abolían las diferencias sociales. Tendían a eliminar la diferencia esencial, la existente entre los sexos, debido a la atención que prestaban a las mujeres, a las «villanas» que protegía el concilio de Puy, las «matronas nobles» que protegían los juramentos de Verdún y Beauvais. Tendían a reunir a todos los hombres conjurados —como lo harán muy pronto en las ciudades los juramentos de la comuna, derivados directamente de los juramentos de paz— en fraternidades igualitarias, agresivas, que se asemejaban extrañamente a las sectas heréticas. El otro error, aún no cometido por los herejes, consistía en hacer obligatoria semejante conjuración, amenazando a los reacios con marchar contra ellos, arma en mano, y dejarlos sin sepultura. Esta segunda desviación provenía de la paradoja e irresistible inclinación de los propulsores de la paz a la acción violenta; Gerardo y Adalberón veían con mucha claridad que el peligro mayor, al negar las distinciones, los órdenes, las clases, era el de liberar la potencia de las reivindicaciones populares ¿Los obispos que «desnudos, cantando la endecha de nuestros primeros padres» se dirigían al pueblo con la mano en el corazón y con las injurias contra los ricos y los defensores del orden a flor de labio, no dejaban demagógicamente la esperanza de que se podía destruir el modo de producción señorial? ¿No simulaban estos tránsfugas tomar el partido de los explotados en lo que podemos llamar con justeza —¿por qué no?— la lucha de clases?

Tercer impulso, de origen meridional como los otros dos, el impulso monástico. Evidentemente de cierto tipo de monaquismo. Existían desde hacía mucho tiempo comunidades de monjes en Cambray, en Laon, sujetas a la regla de san Benito. Gerardo, el amigo del abad Ricardo de Saint-Vannes y Adalberón que en sus años juveniles había vivido en la abadía de Gorze, no eran de modo alguno hostiles al monaquismo. Veían en él un aliado, un auxiliar, en tanto no escapase al control de la autoridad episcopal y en tanto los monjes no aspirasen todos al sacerdocio y permaneciesen en una posición subordinada, sumisa —la que le asignaba la teología dionisiana— constituyendo una especie de cofradía de penitentes a la entrada de la catedral. Pero ante ellos se levantaba un monaquismo de espíritu nuevo, arrogante, conquistador. Monaquismo del que treinta años antes Abbón de Fleury había sido el portavoz y que ahora se encarnaba en Cluny, en la congregación cluniacense, en el *ordo cluniacensis*, cuya influencia y pretensiones comenzaban a hacerse sentir en el norte de Francia. Se trataba siempre de benedictinos que interpretaban la regla de manera personal y que aspiraban a algo completamente diferente.

Los cluniacenses soñaban con una sociedad conducida hacia el bien por guías verdaderamente puros, completamente apartados de las corrupciones del siglo, por «perfectos», por ellos mismos. Los monjes no tenían que avanzar más en la perfección como creía Dionisio, sino que por el contrario, debían perfeccionar a los demás. Más cerca que nadie de lo celeste, pertenecían a aquel sector de hombres que aún peregrinaba y que sin embargo, estaba ya unido a lo angelical. Los monasterios cluniacenses creían constituir sobre la tierra una colonia de lo inmaterial, una avanzada del reino de los cielos. Por esta razón, estos monjes subordinaban las tareas de la inteligencia a lo que ellos consideraban el *opus Dei*, la «empresa al servicio de Dios» por excelencia: el ejercicio litúrgico. La primera función del equipo monástico era cantar al unísono la alabanza del Señor, identificándose de esta manera con el coro de ángeles. La amplificación de los salmos permitía que la barrera que separaba el universo visible del invisible se hiciera más delgada. Las basílicas cluniacenses pretendían ser

las antesalas del paraíso. El abismo entre los monjes y los clérigos llegaba a ser tan grande como entre los clérigos y los laicos. Abbón ya lo había afirmado. Los cluniacenses poblaban los sitios que se consideraban más cerca de lo angélico y creían estar situados por encima de los obispos. Se negaban a ser controlados por éstos y reinvindicaban la exención de toda jurisdicción episcopal.

En el momento en que Gerardo y Adalberón hablaron, el combate por la exención monástica había comenzado desde hacía mucho tiempo en el reino de Francia. Desde hacía treinta y cinco años. Dirigido primero por Abbón de Fleury y por el papado, al cual se aliaban los cluniacenses. En 1024, la lucha había alcanzado su punto culminante. El papa Benito VIII, después de sus entrevistas con el emperador Enrique II, decidió ampliar el privilegio de exención del que gozaba desde 998 la abadía de Cluny a todos los prioratos de la congregación. Y éstos estaban diseminados por todas partes. El abad de Cluny gobernaba entonces un inmenso conglomerado de monasterios, al que se agregaban sin cesar nuevas filiales. Un verdadero reino. Una invasión. Cuando un monasterio rural se transformaba en un priorato cluniacense, en la diócesis se creaba un nuevo enclave, cerrado a toda intervención episcopal. La expansión cada vez más rápida del *ordo cluniacensis* destruía de esta manera, por todas partes, la autoridad de los obispos, provocaba una disociación de los poderes regionales semejantes a la que provocaba la progresiva autonomía de los caballeros al disgregar el poder de los condes. Fenómenos exactamente contemporáneos. La extensión del proceso de feudalización hasta el nivel de los castellanos y los avances de la exención monástica constituyen las dos fases de la modificación capital de las estructuras de poder que tuvo lugar en Francia en la segunda década del siglo XI.

Las intenciones del nuevo monaquismo aparecieron a los obispos como más inquietantes en tanto se consolidaban los lazos entre los monasterios reformados y los poderosos que escapaban al dominio real. En efecto, los feudales, en su esfuerzo por afirmar su independencia, buscaban apoyo en sus propios monasterios. Saint-Bertin para el conde de Flandes, Saint-Aubin para el conde de Angers, Jumièges, Fécamp, Montivilliers para el duque de Normandía, Saint-Martial para los condes de Angulema, representaban lo que para los capetos fue Saint-Denis cerca de París y Fleu-

ry cerca de Orleans: necrópolis en las que las nuevas dinastías hundían sus raíces, los sitios de una celebración litúrgica, los talleres de una literatura apologética que ornaba la persona del príncipe de virtudes que hasta ese momento habían sido monopolio de los reyes. Los que detentaban el poder temporal, fuesen grandes o pequeños, eran conscientes de lo que ganarían al proteger, enriquecer y purificar los monasterios privados: ¿qué otra institución podría ofrecerles lo que les faltaba al no estar consagrados: los carismas, las conexiones misteriosas con las fuerzas del más allá, indispensables para aquéllos que necesitaban ser obedecidos? Para ellos fue un medio de apropiarse más enérgicamente de los atributos de la soberanía. Pero también de controlar la Iglesia de su provincia. En Francia del norte, subsistía la idea de que las sedes episcopales dependían del patronato real, noción que se abordaba con prudencia. Era más fácil fundar monasterios, más fácil aún reformar los antiguos, instalando en ellos buenos monjes y reclamar lo antes posible la exención. Monasterios cluniacenses. La competencia por el poder secular permitió a los monjes desarrollar una fructífera estrategia apoyándose en los príncipes protectores para arrebatar ciertos privilegios a los obispos y recurriendo al rey cuando el señor comenzaba a importunar. Se dirigían al rey o más bien —esto ocurrió primero en el sur del reino— a Dios personalmente. Clamaban ante Dios, con los brazos extendidos en cruz alrededor del crucifijo «humillado» arrojado sobre la tierra y cubierto de espinas, a la espera de que la cólera del cielo destruyera al adversario. O si no, colaboraban con la paz de Dios. En razón de intereses materiales los abades de Brioude, Limoges, Saint-Victor de Marsella, de Cluny se transformaron en sus ardientes propagandistas.

Este juego político repercutió muy profundamente en la vida religiosa de la aristocracia laica. Aspiraba en efecto a monaquizar en cierta medida a los *bellatores,* entendiendo por esta palabra, al igual que Adalberón, a los príncipes. El acuerdo entre los príncipes y los abades en el terreno ideológico es uno de los aspectos de la feudalización. Esta connivencia aceleró en efecto la autonomía de los principados, ofreciendo frente a la imagen del rey sagrado rodeado de obispos, la imagen de una alianza diferente, pero igualmente beneficiosa para el orden, para la paz, para el pueblo ¿Si al príncipe que no había recibido la unción se le

imponía la abstinencia de los monjes, si éste se adhería a sus principales prácticas, no adquiría algo de aquel valor espiritual que no se consideraba en absoluto inferior a la *sapientia* y que se pensaba conducía directamente al cielo? ¿No se acercaba de esta manera a la santidad, reservada hasta entonces sólo a los mártires, a los obispos y a los reyes? En la base de esta hipótesis está un texto fundamental del cual ya he hablado: la biografía de Geraud de Aurillac. Geraud era un príncipe. Llegó a ser santo porque, al igual que los reyes, había protegido las iglesias y la paz; pero sobre todo porque había, como un monje, cantado los Salmos, vivido en la humildad, la obediencia y la castidad. ¿Quién lo presentaba de esta manera? El abad de Cluny. Y más tarde, los monjes de Cluny, al retocar el escrito, sólo hablaron de virtudes monásticas. ¿Cuántos príncipes, a comienzos del siglo XI, en las rutas de peregrinación, sin armas, vestidos de blanco, escoltados por monjes y cantando, esperaban llegar a ser como san Geraud?

Esta pedagogía del laicado iniciada por los monjes reformados desembocó pues en la confusión de los *ordines*. Pero las pretensiones de independencia del orden monástico frente al necesario control del obispo de la diócesis no constituyeron el único escándalo. Más grave era la propuesta de otra estructura social. Volvamos a Adalberón cuando describe, en tono burlesco, el mundo al revés: príncipes que no harán más el amor, que no comerán más carne, que no dormirán más por la noche y que se levantarán para cantar. Como los monjes. O como los herejes. Y que además, al hacer esto, usurparán un privilegio real. Solamente un laico, el rey, tiene el derecho de adoptar la postura del *orator*. Fue justamente contra esta impugnación del privilegio de la consagración, del privilegio tanto de los obispos como de los reyes, que se sublevó Gerardo —y más directamente Adalberón—. El postulado de la trifuncionalidad social estuvo pues, también dirigido contra los monjes, precisamente contra aquéllos que se sentían atraidos por Cluny. Se enunció en el momento en que triunfaba el monaquismo reformado. Y su triunfo fue general. Esto era lo que más preocupaba: el rey de Francia a su turno cayó en la trampa. Sin darse cuenta se transformó en el príncipe de la Isla de Francia y comenzó a actuar como los demás príncipes. Como lo había hecho su padre durante mucho tiempo antes

de alcanzar la corona. Desde 993 Roberto tenía la intención de reformar Saint-Denis, y lo pensaba hacer en tanto rey. En 1008, en el diploma que concede a la abadía, se expresó de tal manera que se lo vio como un sucesor de los buenos carolingios —reanuda los lazos con Carlos el Calvo y acusa a los últimos reyes de la antigua estirpe de haber rechazado el martirio y de haber permitido infiltrarse entre los monjes la «pompa secular». Hablaba como un soberano. como lo había hecho en 1006 al confirmar los privilegios del monasterio de Fécamp que no pertenecía a su *regnum*. En particular, y los obispos estaban en este caso completamente de acuerdo, para proteger a los monjes de las usurpaciones de los poderes laicos: Roberto desplegaba alrededor de Saint-Denis una zona de protección, reforzando sus inmunidades. De hecho, se cuidó de no hacer ninguna alusión a la exención (exención que acababa de confirmar fuera de sus dominios, en Fécamp). No obstante, había confiado la reforma interior de Saint-Denis a los mejores hombres de la institución monástica, a los abades de Cluny, primero a Maieul, luego a Odilón.

¿Por qué Cluny estaba situado tan lejos? Una vez más hay que tener en cuenta aquella inclinación hacia el sur de la política de los capetos, fuera de las regiones francas, del lado de la Borgoña. Roberto estaba ya presente, cerca de su tío Enrique, el duque, cuando se cedió a Cluny en 999 Paray-le-Monial. Pero la alianza con los cluniacenses se consolidó cuando el rey se hizo cargo personalmente del ducado. En 1015, el abad Odilón luchaba contra el conde de Sens; al año siguiente, durante la estadía de Roberto en Roma, el papa lanzó el anatema contra los violadores de los privilegios cluniacenses. Complicidad evidente. Diez años más tarde ésta se afirma. Saint-Bénigne de Dijon es puesto bajo la tutela de los capetos. Estos ponen bajo su custodia particular a Cluny; se llama a Guillermo de Volpiano, el amigo de Odilón, para que reforme Saint-Germain-des-Prés. Durante los meses en que Adalberón pule su poema satírico, el rey de Francia, que envejece y marcha aceleradamente hacia la muerte, se abandona a las seducciones del monaquismo reformado. Aparece como el cordero balante del cual el monje Helgaud de Fleury celebrará la memoria, como la de un santo, la de un santo monje que agoniza bajo el sayal y que dedica su último aliento a canturrear los Salmos. Deshecho, impregnado de devoción, despojado

completamente de todo el tumulto que la juventud confería a su persona, despojado también de eficacia. Cuando Adalberón emplea la figura trifuncional, lo hace en contra del «rey Odilón», el usurpador, contra el nuevo reino, contra las nuevas estructuras en las que se observa a un abad reemplazar a un obispo en la función directora. Celebremos una vez más la lucidez del anciano prelado. Veía con claridad que para llevar adelante la reforma de la Iglesia —en su fulgurante progreso que no incumbía solamente a la institución eclesiástica sino al conjunto de lo social—, Roma y Cluny, el papa y los monasterios exentos, se habían unido momentáneamente contra la realeza y los obispos.

*

El discurso de Adalberón, como el de Gerardo, fue de reacción. Es necesario señalar una vez más que la polémica en la que llegó a introducirse se mantenía por encima de los problemas que podemos llamar políticos, derivados de la organización de la sociedad terrestre. El proyecto de Cluny como asimismo la busca de la paz de Dios y la inquietud herética brotaban de una espera, la del fin del mundo. Abbón de Fleury había evocado los signos precursores del milenarismo cuando escribía el *Apologeticus*. Treinta años más tarde la angustia se había hecho más patente. Y Raúl Glaber, el monje cluniacense, relaciona con precisión, retrospectivamente en sus historias, el milenio de la muerte de Cristo con el desarrollo de las asambleas por la paz, las erupciones de la herejía y los éxitos de la reforma monástica —como así también las empresas de renovación monumental que, al erigir nuevas iglesias por todas partes, contribuyeron a extender por toda la cristiandad el «manto blanco» de los ritos de purificación. Las tres propuestas que atacaron los obispos de Cambray y de Laon se nutrieron con las visiones de una escatología dramática. Es preciso inscribir los «terrores del año mil», en todo caso, la convicción de la inminencia de la llegada de Cristo, entre las incitaciones que llevaron a dar un tono particular a la prédica de la penitencia. Era urgente prepararse para el tránsito, lavar las culpas, renunciar a los placeres del amor, a la alegría del combate, al poder que proviene del dinero, extender la zona de la «tierra sin mal». La sociedad cuyas estructuras estaban trastornadas pa-

recía estar infectada por el mal. Todos los trastornos del momento presagiaban la llegada del Anticristo. Era necesario pues, rechazar en bloque el mundo carnal. Puesto que no es posible «*pertenecer simultáneamente a la tierra imperfecta y a la tierra sin mal*»: ellas se oponen como el orden y el contraorden.[9] Era necesario apartarse, huir, pero esto significaba dirigirse hacia aquellas provincias «donde se borran las relaciones sociales»,[10] las «distinciones» de las que habla Gerardo siguiendo a Gregorio.

Las sectas heréticas, las conjuraciones de iguales reforzadas gracias a los movimientos de paz, los monasterios reformados, eran otros tantos refugios, espacios cerrados, libres de pecado. Sitios en los que el único poder que se admitía era el de los más perfectos que conducían la fraternidad hacia el bien. Puntos de partida en los que cada uno se disponía a atravesar el mar Rojo, por medio de ritos, como el lavatorio de los pies para los herejes, como las procesiones que recorrían los abaciales y sus inmediaciones, imitando el éxodo. En cuanto a los caballeros que se habían prohibido esgrimir las armas en contra de los cristianos, tomaban la ruta, la larga ruta de Santiago, de Roma o de Jerusalén. En la segunda década del siglo XI, uno de los signos más visibles de los tiempos nuevos —que asombró a Raúl Glaber— fue, sin duda, el brusco crecimiento de la orden de los penitentes. *Ordo* desde hacía mucho tiempo circunscripto, clasificado por los moralistas de la Iglesia en el que se abolían precisamente todos los atributos del sexo y del poder y cuyos miembros se reconocían porque llevaban siempre una vida errabunda, porque ayunaban, porque habían abandonado las armas y vivían en la continencia. Herejes, peregrinos de Tierra Santa —Raúl Glaber se maravilla de que entre éstos haya cada vez más mujeres, ricas y pobres—, monjes por último: una gran agitación, una evasión. Y el sentimiento de seguir la buena senda, el desprecio por aquéllos que no la seguían, la voluntad de arrastrarlos a pesar suyo. Este estremecimiento general hacía aparecer otra distribución ternaria en el género humano, que superponía a los adeptos de la purificación la pequeña minoría de los *majores*, de los «perfectos», promotores de la migración y que oponía vigorosamente los blancos

9. H. CLASTRES, *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, París, 1975.
10. *Ibid.*, p. 141.

a los negros, los puros a los impuros, los que se dirigían hacia la tierra sin mal a los «hombres malvados».

Pero sin embargo, esta corriente no arrastró a todo el mundo. Muchos permanecieron con los pies sobre la tierra. Menos apasionados por evadirse de la tierra que por darle un orden, pensaban que el mal y el bien siempre están presentes en el mundo. Juzgaba pues que los mismos que pregonaban la igualdad, que creían que los siglos se habían ya consumado, que confundían el Edén y la Jerusalén celeste, que aquellos orgullosos e insensatos que se atrevían a creerse desembarazados del pecado y que suponían escapar a la condición humana, que querían ir más lejos, demasiado rápido y que forzaban la mano de Dios, colaboraban con la indudable invasión del desorden. Estos hombres pervertían los simples y amotinaban fácilmente los descontentos contra el rey, contra los obispos, contra aquéllos que providencialmente gobiernan. Entre los hombres que hablaron entonces y cuya voz aún escuchamos, algunos repetían: *«los tiempos no han caducado: no tentarás al Señor tu Dios; nadie conoce el día ni la hora...»*. De esto, Adalberón y Gerardo tenían la certeza. No temían el derrumbamiento del mundo. Ellos también esperaban el tránsito, pero calmadamente, puesto que, al igual que los obispos carolingios, sabían que ocurriría ordenadamente. He aquí porqué, aunque creían preparar como los otros la mutación final, actuaron de otra manera. Estaban persuadidos que los hombres, atrapados transitoriamente en los remolinos de la historia, en las imperfecciones del universo visible, no deben ni creerse ángeles ni soñar, sino alinearse convenientemente, formar filas a fin de franquear sin pánico, sin atropellarse, las puertas de la vida verdadera. No pensemos que los dos obispos están más preocupados por lo terrenal, por lo social, por lo político que sus adversarios. La esperanza de la liberación no está menos presente en sus espíritus y tienen la mirada puesta en las perfecciones del cielo. Pero veían estas perfecciones como monárquicas, como jerárquicas. Se oponían pues, con aspereza a concepciones, a modas inconvenientes que, procedentes del Mediodía, no representaban la herejía directa —en ese caso todo hubiera sido más simple, hubiera bastado la hoguera— sino que se apoyaban también en tradiciones venerables, benedictinas y romanas y hacían referencia a Gregorio Magno. Ante la intrusión vista como subversiva, Adalberón

y Gerardo se aferraban a lo que antaño, en tiempos de Carlos Martel, había salvado la cristiandad latina de otro peligro surgido del mismo horizonte, la invasión sarracena. Se habían aferrado a su nación, a la nación franca, el pueblo elegido se alineó detrás de aquellos reyes parisinos, Clovis, Carlos el Calvo, y detrás de su protector privilegiado, Dionisio. Contra las intenciones de fusión, de confusión, que fundían y confundían «orden» y «condición», como se funden las voces en el canto llano monástico, propusieron, aquellos músicos, aquellos polifonistas, la armonía —al igual que Gerbert de Reims, su condiscípulo, su maestro, que tiempo atrás se había dedicado a distinguir, sobre el monocordio, los tonos, los semitonos, los cuarto de tono—. Invitaron a la distinción lógica, a la «discreción» de las diferencias. Entre el hombre y la mujer, entre los jefes y los súbditos, entre los viejos y los jóvenes. Y su demostración les condujo de esta manera a subrayar lógicamente aún otra diferencia: entre los hombres que oran, los hombres que combaten y, por último, los hombres que cultivan la tierra.

Sus palabras eran una respuesta a otras palabras. Para que fueran convincentes no bastaba con que estuviesen bien construidas y que fuesen fieles a las enseñanzas de las Escrituras y de los Padres. Debían entonces adaptarse a lo que justamente había cambiado en las relaciones concretas de la sociedad. Para ello era necesario renovar el discurso ideológico. ¿Permitirá el sistema en el que se inserta la figura trifuncional pensar mejor las primeras manifestaciones, temblorosas, del feudalismo? Para poder arriesgar una respuesta, debemos intentar observar bajo otro ángulo aquéllo que realmente se movía, se instalaba: la revelación del feudalismo. Una revolución.

III

LA REVOLUCION FEUDAL

Disponemos de otras «fuentes» —como decimos nosotros los historiadores— que hacia el año mil se multiplican, también a causa del progreso general: no es que en ese momento se escriba más sino que se conserva mejor que antes. Me refiero a las actas escritas para establecer ciertos derechos, a las cartas, a las noticias en las que quedan consignados un acuerdo, un juicio, una transferencia de poder. Textos que no hablan de sueños, ni de proyectos ni de utopías. Descifrarlos significa abandonar el campo de lo imaginario, de las esperanzas y de las justificaciones —el campo donde se proclama la tripartición conforme a la voluntad divina— para explorar el terreno, no digo de lo «real», puesto que las representaciones mentales no son menos reales, sino de la vida concreta. Significa descorrer el velo ideológico y percibir lo que ocurría en la aldea, en el castillo, en la familia. Tales documentos constituyen el material de una sociografía retrospectiva —la única accesible junto a la que con dificultad descubre una arqueología de la cultura medieval, que en Francia aún está en sus comienzos.

Los documentos de este tipo ofrecen una imagen menos deformada de la experiencia vivida. Digo menos pues estos textos no escapan completamente a las presiones de la ideología dominante. Tal vez esto ocurría a causa de las restricciones que imponía la escritura. Estos textos nos transmiten palabras, que son las mismas que las de las *Gesta,* del *Carmen*, palabras latinas: las únicas que en aquella época se gravaban sobre los pergaminos. Los escribas que se dedicaban a componer estas cartas debían

pues, también traducir, buscar equivalentes a las palabras pronunciadas en las asambleas, amplias o reducidas, en las que se transmitían los derechos y se reglamentaban los litigios. Los redactores eran más o menos hábiles. Algunos se contentaban con disfrazar apenas los vocablos vernáculos; otros más pedantes, se ingeniaban por descubrir en la lengua de los poetas términos pomposos que pudiesen corresponderles. Todos estaban prisioneros del formalismo y se sentían obligados a incluir las innovaciones en el marco de las fórmulas tradicionales. Existían pues, dos tipos diferentes de escritura. La de la *sapientia,* de la enunciación ideológica, más próxima a los textos sagrados. La de los documentos de los archivos, inclinada hacia la lengua hablada. Pero a menudo, eran los mismos hombres los que manipulaban ambos lenguajes. Se solicitó también sin duda, al autor de la *Gesta de los obispos de Cambray* y de las actas del sínodo de Arras que redactara cartas. Y seguramente empleó el mismo vocabulario, sobre dos registros en los que las mismas palabras no significaban obligatoriamente las mismas cosas. Las connotaciones de *miles* o de *servus* no eran necesariamente iguales en el poema de Adalberón y en una carta de donación expedida por el *scriptorium* de Laon. Sin duda alguna, este ir y venir tendía a unificar y simplificar el campo semántico. Sin embargo, para aquellos intelectuales las palabras latinas seguían conservando su polisemia y cambiando imperceptiblemente de significación según se hicieran eco de los versículos de las Escrituras o de los debates judiciales. Dispersión del sentido que nos obliga también a la *discretio*, a distinguir con cuidado las diferencias.

Estas palabras almacenadas ya no en los anaqueles del armario donde se guardaban los libros, sino en los cofres en los que se conservaban los pergaminos garantes del derecho, servían también para clasificar a los individuos. Con un propósito práctico, no para teorizar. Habían sido escritos para leerse eventualmente ante las asambleas de arbitraje o para reavivar, llegado el caso, la memoria de los testigos que se presentarían ante los jueces. Los redactores de las cartas y de las noticias juzgaban pues útil, a veces indispensable, la posición social de los contratantes, de sus próximos, de los garantes presentados, del personaje que había hecho la sentencia, de los presentes en el momento del acuerdo, que habían sido reunidos para que escuchasen las fórmulas, para que

observasen los gestos que establecía el convenio. Todo este mundo debía estar distribuido en los distintos peldaños de una escala del poder, aquélla que sería reconocida por las instancias judiciales ante las cuales el acta se exhibiría probablemente un día.

Esta clasificación podía manifestarse de diversas maneras, ya sea enumerando los asistentes siguiendo un orden jerárquico, el de las prerrogativas respetadas, el de las procesiones rituales, de aquellos desfiles que presentaban comúnmente ante los ojos de todos, la ordenación soñada de la sociedad, o calificando a tal o cual individuo mediante el título emblemático de su condición. La observación de estas disposiciones y de estos calificativos permite reconstituir el sistema de una taxonomía social. No olvidemos que se trata también en este caso de una imagen instituida, de la idea que se tenía de las relaciones sociales en un cierto medio, el de los escribas y el de los hombres de justicia. Este sistema de distinciones se imponía en la medida en que era admitido como inmutable, tanto como puede serlo la ley. Respetable y respetado en tanto era fiel al uso antiguo. Esto hace que los modos de clasificación que descubrimos en este género de textos sean por naturaleza conservadores, que arrastren numerosas formas remanentes. Mucho menos flexible que el lenguaje de los literatos y que el enunciado de las propuestas ideológicas, estas expresiones de la legalidad eran una sobrevivencia de marcos anticuados. Su rigidez las hacía insensibles a lo que en el cuerpo social hay de movimiento. Dicha inflexibilidad sirvió durante mucho tiempo para disimularlo. Pero como estos escritos tenían una utilidad práctica, debieron adaptarse a las modificaciones de las relaciones sociales. En ciertos momentos, estos cambios llegaban a ser tan radicales, tan bruscos que las fórmulas consuetudinarias —al igual que las configuraciones consuetudinarias de la ideología— se revelaron inservibles. Era necesario pues, encontrar otras palabras. La invención se hizo más osada cuando el instrumento judicial y el pequeño grupo de escribas sufrieron los efectos de la transformación y cuando, por ejemplo, las actas dejaron de ser redactadas por profesionales, para ser redactadas por aficionados. Esto es pues lo que ocurrió precisamente en la época de Adalberón y de Gerardo. En todas las provincias de Francia en las que los historiadores han observado de cerca estos fenómenos, se ha constatado una especie de derrumbe del vocabulario social en el segun-

do decenio del siglo XI. En ese momento, las reuniones en las que se decidía el derecho cambiaron de naturaleza; de públicas se transformaron en privadas, domésticas; la escritura debió pues, registrar nuevas palabras. Sabemos que en Verdum-sur-le-Doubs, en 1016, los eclesiásticos encargados de anotar los términos de los juramentos de paz quisieron fijar con precisión las palabras que habían escuchado: para designar a los caballeros prefirieron emplear la palabra *caballarius* y no *miles*.

La sociedad «feudal» se nos hace patente gracias a la renovación de este vocabulario. Las fórmulas caídas en desuso por fin se abandonan, la cortina que cubría la realidad social desde la época carolingia se desgarra, ya demasiado gastada, y descubre las verdaderas roturas, el juego de fuerzas, activo desde hace tiempo y que hasta ese momento se había desarrollado a puertas cerradas, fuera del campo legal y del cual, por esta razón, nada sabemos. Revelación para el historiador que fecha a partir de ese momento la revolución feudal. Pero revelación también para los contemporáneos que debieron admitir que decididamente todo no era como antes. Estupefactos. La súbita modificación de las fórmulas les hizo tomar conciencia de un desorden que era necesario conjurar a toda prisa, con un gran número de construcciones ideológicas. Fue necesario, sin embargo, que éstas dieran cuenta de lo que de golpe se introdujo, oficializándose al mismo tiempo, en el hieratismo de la escritura, de todas aquellas palabras que se decían desde hacía mucho tiempo para constituir una dote, para distribuir una herencia, para someterse a un arbitraje, hacer la paz y que hasta ese momento no se habían juzgado dignas de ser escritas y que ahora no se dudaba más en transcribirlas con mucho cuidado, latinizadas, sobre las hojas de pergamino.

*

¿Revelación? ¿En qué consiste pues la «sociedad feudal»? Es necesario evidentemente leer y releer la admirable obra de Marc Bloch. Sin embargo, la mayor parte de las sugerencias que hizo en este libro hace ya cerca de cuarenta años debe ser rectificadas, gracias a las numerosas y fecundas investigaciones que él suscitaba. Por ejemplo, no es posible seguir considerando que lo que denominamos el feudalismo haya surgido solamente en las regio-

nes comprendidas entre el Loira y el Rin. El sur fue también fértil. Un sur que comienza en Borgoña, en Poitou. Estudios recientes nos obligan a reflexionar sobre la significación profunda de una mutación que afectó a la totalidad del espacio, antaño sujeto a la dominación carolingia.

Todo lo que se percibe cambiar bruscamente en el poder y en la idea que de él se tenía, procede de las transformaciones del modo de producción. Extremadamente lentas, imperceptibles. Iniciadas un siglo y medio, dos siglos antes, destruyeron poco a poco un sistema de relaciones que se fundaba a la vez en la guerra y en el esclavismo. Antaño, en cada primavera, los reyes francos conducían su pueblo al ataque, al pillaje; cada otoño, los cautivos y el botín robados en la aventura de la estación precedente se repartían entre los jefes de banda y los guardianes de los santuarios; por su intermedio el pueblo se beneficiaba. La actividad militar, depredadora, primordial, establecía los cinco grados de la jerarquía social. En la cumbre, el rey; luego, sus subordinados, los «primeros» (*primores*), que reunían bajo su pendón a los combatientes de una provincia; por debajo, la caballería, punta de lanza de la ofensiva, reunía a los guerreros por excelencia (*milites*) que se distinguían del *populus*, del conjunto de los hombres libres, gracias a un emblema, a la espada y al tahalí; los hombres libres esgrimían armas menos nobles y participaban en las expediciones y en sus beneficios, pero parcialmente, turnándose, salvo si la acción cambiaba y el enemigo tomaba la delantera y amenazaba el territorio; en este caso todos eran movilizados. Finalmente, en el último escalón, los esclavos *(servi)* excluidos absolutamente de la actividad militar. Esta organización del cuerpo social que era, para hablar con propiedad, pública, se consolidaba cuando los contingentes se reunían al comienzo de la campaña y durante el tiempo que ésta durase. En las estaciones muertas, sin combate, revivía periódicamente en las asambleas judiciales: en ellas el ejército cambiaba de función, aparentemente convocado y dirigido por los delegados del poder real y se ocupaba de obras de paz, no recurría ya a las armas sino a las palabras; se transformaba en un instrumento de pacificación interna pero se disociaba, sin embargo, a causa de las obligaciones locales. Lejos del soberano, en su medio, los poderosos de cada región se sentían con las manos libres. Lo que su

autoridad tenía de público durante el verano, cuando el rey, conductor de la guerra, la controlaba, durante el invierno se esfumaba, se confundía con otras prácticas, en este caso familiares, privadas, en las que reinaba otro tipo de relaciones de obediencia; desde un extremo al otro de la jerarquía, desde el palacio real hasta las más humildes cabañas aldeanas, estaban sometidos completamente al jefe de la casa, sin que mediara ninguna intervención real, sus consanguíneos, sus parientes por alianza o por los ritos de adopción, sus criados, sus servidores, sus dependientes, sus esclavos. El marco del verdadero poder no era ya el ejército sino el gran dominio, el extensísimo conjunto de campos y praderas, objeto de una explotación extensiva, fuente de producción muy secundaria puesto que la población, poco numerosa, obtenía la mayor parte de su subsistencia de los espacios sin cultivar y porque las partes del botín, los beneficios del pillaje exterior bastaban para el lujo, las fiestas, la conservación de los muertos, el servicio de Dios y de los santos protectores.

Pero ocurrió que a lo largo del siglo IX, al dilatarse enormemente el imperio carolingio y reducirse considerablemente las áreas aptas para la rapiña, los pueblos arrastrados por los francos cesaron su actividad conquistadora. La ideología política se adaptó a este estado de hecho. Se llegó a representar al soberano como *rex pacificus,* al Estado que él gobernaba como «visión de paz». Debido a un vuelco total, este estado llegaría a ser muy pronto el objeto de agresiones exteriores. A partir de entonces un movimiento se puso oscuramente en marcha e hizo plegarse hacia el interior todo el sistema militar, es decir, el placer de apropiarse por la fuerza, de las depredaciones *(praeda).* A veces se veía a los caballeros cristianos reunirse bajo el pendón de un jefe para pillar, espada en mano; pero no iban a reunirse todos alrededor del rey; brotaban de las mil guaridas, de aquellos castillos diseminados por todas partes que se habían construido para detener a los invasores, contra los que en un principio habían combatido. Pedo cuando en el siglo X se espaciaron las incursiones, los caballeros no depusieron sus armas y continuaron sus expediciones de rapiña. Solamente cambió la presa. Lo que de cuando en cuando todavía arrebataban a los paganos, empezaron a exigirlo, en el intervalo, a la «plebe», al

«pueblo desarmado». Pasado el año mil, en el reino franco, sólo el pueblo fue objeto de despojos que se hicieron más violentos en tanto el rey no podía contener la vehemencia y la rapacidad de los caballeros. En la época de las *Gesta* y del *Carmen,* el problema político y social más grave es el que procede de estas transformaciones, esta llaga, esta calamidad cuyos agentes se manifiestan bajo dos aspectos: primero los castillos —cada castillo, el de Cambray, los que el rey Roberto prohíbe construir cerca de Cluny, todos los que se levantan en aquella época y que la arqueología muestra cada vez más numerosos en aquellos sitios donde la investigación ha sido llevada adelante con tino, tanto en Provenza como en Normandía—; luego, las bandas devastadoras de guerreros asentados en aquellas fortalezas, encargados de proteger el espacio circundante de los «hombres malvados», espacio que en realidad ocuparon y dividieron. Pequeñas guarniciones autónomas apartadas de todo control. Y este es el aspecto político: el poder se ha parcelado; la castellanía es el marco del único poder eficaz; he aquí porqué, después de 1028, al final de los diplomas reales, los nombres de los condes y de los obispos son reemplazados por el de los infanzones y sus caballeros. Los guerreros viven a costa de la región, la desangran, fuerzan a los campesinos, fuesen o no libres, a trabajar cada vez más, para que les procuren por medio de su trabajo los placeres de la vida a los que no han renunciado los combatientes profesionales, para que satisfagan el gusto aristocrático del lujo y del despilfarro que las correrías exteriores ya no pueden satisfacer. Y éste es el aspecto económico.

Estos son los cambios que pone de relieve el vocabulario de los redactores de cartas y de noticias a comienzos del siglo XI. Un título, la palabra *dominus* (que antaño sólo se aplicaba a Dios, al rey, a los obispos y del que se habían también apropiado los condes a lo largo del siglo X) es a partir de entonces el calificativo con que se designa en el reino de los Capetos a los cientos de jefes de banda, cada uno de los cuales es señor de un castillo. Efectivamente, éstos han llegado a ser los señores de la paz y de la guerra. Los laicos, que en los cartularios se denominan *domini,* son los *bellatores* que mencionan las proclamas ideológicas: los hombres que están en posesión del aspecto militar del poder, de la *potestas.* Los jefes de los castillos

se han apropiado de esta cosa divina, real. Y la palabra latina *potestas* sirve ahora en las cartas para designar simplemente al organismo que ha sustituido al gran dominio, llegando a ser el marco fundamental de las relaciones de producción: el señorío. Un territorio que tiene como centro la fortaleza que le sirve de protección; todos los que en él viven o que lo atraviesan y que al estar desarmados no cooperan directamente en su defensa, están sometidos al jefe de la torre, a su poder de «bando», a su coacción, a sus exigencias y son explotados bajo el pretexto de financiar la paz que se les ofrece. Los «villanos» y los «rústicos» allí establecidos, los forasteros que pasan, le pagan lo que aún resta de los viejos impuestos reales, satisfacen las multas que por el menor delito caen sobre ellos y los peajes; como no luchan nutren a los que lo hacen por ellos; se reúnen en equipos cuando es necesario reparar las empalizadas y los fosos; protegidos, juzgados, castigados, ofrecen periódicamente algo en calidad de rescate, aquellas múltiples exacciones que los textos llaman eufóricamente «obsequios», los supuestos frutos de su gratitud. Estas punciones constituyen los «usos». El rey los percibe personalmente en las proximidades de los castillos que aún controla; Roberto el Piadoso abandona en 1008 a los monjes de Saint-Denis los usos que percibía de los campesinos instalados en sus tierras. Después del año mil, aparece, en el tipo de documentos que estoy analizando, una nueva forma de «modo de producción», como afirman algunos. Es mejor no llamarlo feudal —el feudo no está implicado en este caso—, sino señorial. Se construye en efecto a partir del señorío, de la *potestas*, del derecho de apropiación en una zona ocupada militarmente —ya no a partir de la red de obligaciones de los terrazgueros o de los esclavos de un gran dominio. ¿Me equivoco cuando hablo de revolución? Es evidente que esta revolución siguió un ritmo muy lento y que sólo la percibimos en sus resultados, en el momento en que el sistema de explotación que constituye su fundamento no se oculta ya y se hace regular y legítimo. Lo que se introduce en los albores del siglo XI en la costumbre, es decir, en el derecho —gracias al cual podemos vislumbrarlo— no es nada más que el conjunto de extorsiones que pesaban sobre el pueblo cuando los jefes no iban a la guerra, extorsiones que los soberanos carolingios intentaron durante siglos aliviar sin

éxito: la opresión que los «poderosos» ejercieron sobre los «pobres». Los reyes de antaño lograban limitarla distribuyendo generosamente a los *primores* el fruto de las rapiñas que, juntos, hacían fuera del reino. El rey del siglo XI no tiene nada que ofrecer. Debe permitir que los señores se apropien individualmente. Y él también hace lo mismo cuando puede. En esto consiste la *imbecillitas regis.*

La irresistible transformación de las relaciones de producción tuvo consecuencias enormes. La avidez de los guerreros provocó la intensificación del trabajo rural, el aprovechamiento de las tierras vírgenes, el perfeccionamiento de las técnicas agrícolas, por ejemplo, la extensión del cultivo de la avena para abastecer a la caballería. Es posible pensar que los nuevos señores, conscientemente o no, favorecieron el crecimiento de la población, puesto que a partir de entonces el capital más fructífero no fue para ellos ya la tierra sino los trabajadores. Todas estas transformaciones rompieron también las barreras que en la alta Edad Media impedían a los poderes públicos inmiscuirse en los reductos familiares, en los «mansos», en las casas: el jefe del castillo y la cuadrilla de caballeros no se detuvieron ante estos obstáculos; se sintieron con el derecho de explotar no sólo a los campesinos sino a todos los que constituían la «familia» de antaño, a los esclavos, a los servidores, a los protegidos, a los clientes.

Todo esto repercutió sobre la ordenación social de tres maneras. Ante todo se fueron borrando progresivamente en el sector campesino las diferencias entre los propietarios y los terrazgueros, entre la libertad y la esclavitud. Todos los aldeanos, los «villanos» se confundieron al ser sometidos a las mismas requisas, mucho más pesadas que los antiguos servicios. En este sector se esfumaron las divisiones tradicionales. Por el contrario, se hicieron más agudas las diferencias entre los laicos y los hombres pertenecientes a la Iglesia —éstos luchaban encarnecidamente para que se admitiese que la función que cumplían, como la que asumían los especialistas de la guerra, los exceptuaba de cualquier exacción, de cualquier uso. El último y más importante efecto: en la sociedad se trazó una frontera fundamental en función de un criterio, la tenencia de armas. Fueron separados del «pueblo» no solamente los «poderosos», los «señores»,

los *bellatores*, que sólo eran un puñado, sino también toda la cuadrilla de sus «ministros», de sus auxiliares imbuidos de su poder: los jinetes, los caballeros.

Estos guerreros se instalaron alrededor de cada castillo al que protegían alternadamente o todos juntos en los momentos de peligro, constituyendo la domesticidad militar del *dominus*. Estos subordinados estaban obligados por lazos de vasallaje —también ocurrió que en la segunda década del siglo XI las instituciones vasalláticas llegaron en la Francia del norte a constituirse en sistema; el feudo siempre fue, en lo que se ha dado en llamar el feudalismo, un elemento lateral. Eran fieles y serviciales como lo eran en toda familia los jóvenes con respecto al más anciano, al *senior*. Hay que considerar a estos caballeros vasallos como a los agentes de la explotación señorial. Su arrojo ayudaba al señor a dominar a sus vecinos, a sus rivales, a extender lo más posible el área de su fiscalidad, a imponerse como protector generosamente retribuido de los dominios eclesiásticos. El papel de estas escuadras caballerescas fue decisivo a lo largo de toda esta fase de belicosidad, en las rivalidades que surgieron a propósito del nuevo poder y que alcanzan su paroxismo entre 1020 y 1030, rivalidades que enfrentaron en Cambray, como ya lo he mostrado, al castellano y al obispo y que suscitaron directamente el discurso de Gerardo sobre la paz y sobre el orden. Pero fueron también los caballeros los que, no sin esfuerzo y por el temor que inspiraban, obligaron al campesinado a someterse al yugo, a cumplir la nueva función de trabajo productivo que el poder le asignaba.

Pierre Bonnassie,[1] refiriéndose a Cataluña, ha descrito ampliamente y con precisión aquel «acondicionamiento» de los cultivadores. Ha mostrado el verdadero papel jugado por las «cabalgadas»: periódicamente el escuadrón caballeresco conducido por el guardián del castillo patrullaba el pequeño principado, el «distrito» —otra palabra más que habla de coacción— de la fortaleza, terrorífica exhibición de fuerza cuyo propósito era, al reavivar entre los campesinos aquel «miedo» que Isidoro de Sevilla consideraba verdaderamente saludable puesto que evitaba pecar a los individuos, obligarlos a que satisfaciesen los impues-

1. *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société* Toulouse, 1975.

tos sin protestar. La caballería era la encarnación de la opresión. Nunca sabremos lo que pensaban los campesinos. Pero los eclesiásticos que padecían en su persona y en sus dominios las exacciones de los señores laicos, denunciaban entonces a los caballeros considerándolos los agentes del mal, los responsables de aquellas «rapiñas», de aquellas «depredaciones» que eran para ellos los «usos», con los que se cebaban los poseedores del poder de bando.

Estos no explotaban a sus camaradas de armas. Muy por el contrario, compartían con ellos los frutos de la explotación. Para que sus «amigos» no se alejasen como ellos se habían alejado primero del rey y luego de los príncipes, los *domini* debían ser generosos, debían dar. Su autoridad dependía de su prodigalidad. Virtud fundamental e indispensable de los dirigentes. Lo que los campesinos habían entregado por la fuerza a los caballeros servía para armarlos, alimentarlos, para pagar sus placeres, para alimentar la fiesta ininterrumpida que todo *dominus* debía mantener alrededor de su persona. Al igual que su señor, los caballeros gozaban del derecho de hospedaje, de hacerse alimentar ellos y sus caballos en las humildes casas de los villanos, en las que permanecían, turnándose, uno o dos días. Se apropiaban de una parte de los obsequios que los campesinos para Navidad, para Pascuas y para san Martín llevaban en fila india hasta el castillo. La caballería que se apropia con una mano y recibe con la otra, constituye la pieza fundamental de los mecanismos de la economía señorial, el eje del sistema de explotación.

¿De dónde proceden estos agentes? No lo podemos ver con demasiada claridad. ¿Cuántos domésticos hubo entre ellos, elegidos por su coraje y su destreza caballeresca? ¿Cuántos aventureros que surgieron de la nada? Parece que el equipo reunía sobre todo a los propietarios rurales más ricos del territorio protegido por la fortaleza, con medios suficientes como para equiparse bien, lo suficientemente ociosos como para entrenarse, a los herederos, a los *milites* del ejército franco, caballeros ceñidos con el tahalí que en tiempos de Hincmar constituían ya el sector más eficaz. Veinte o treinta veces más numerosos que los señores, que los «grandes», que los «ricoshombres» a los que servían como vasallos, como asociados y de los que esperaban, en recompensa, los beneficios; tanto unos como otros constituían la

clase dominante del sector laico. Pero los caballeros, sin embargo, estaban por debajo de los señores de sus feudos, subordinados. Dos estratos superpuestos constituían pues la aristocracia. Los redactores de cartas quisieron dar cuenta justamente de esta estructura cuando emplearon nuevos términos. Se introdujeron, pues, en los formularios nuevas palabras al lado de aquellas que como *domini, proceres, principes* designaban a los jefes. Los escribas vacilaron y durante un tiempo eligieron *nobilis* —el vocablo era demasiado vago—, *caballarius* —éste estaba demasiado cerca del vulgo. En todo caso se cuidaron bien de no emplear *bellator* ni *pugnator*. Finalmente se impuso un título desde fines del siglo X en la región de Macón, algunos años más tarde tal vez en el norte del Loira y definitivamente en 1025 en la *Francia* y en la Lotaringia: la palabra *miles*.[2] Muy pronto este término adquirió un sentido fuertemente peyorativo en boca de los eclesiásticos. *Militia, malicia;* ¿acaso la caballería que aparecía bruscamente en el primer plano de la escena política y que parecía ser el agente de las transformaciones irremediables y devastadoras que nadie podía negar, no era la vanguardia de los ejércitos del mal?

De hecho, las instituciones de la paz de Dios fueron organizadas contra ella por los prelados y por los príncipes, por los buenos *bellatores,* amigos de los monjes más puros y que soñaban con llegar a ser, en lugar del rey desfalleciente, los responsables del *ordo.* En los primeros tiempos, hasta 1020, la ideología de la paz de Dios fue decididamente anticaballeresca. Para reprimir las turbulencias, quiso encerrar a una de las dos capas de la aristocracia laica, la más densa, la inferior, dentro de un sistema de coacción moral del cual los «prelados» espirituales y temporales serían los garantes. Pero esta ideología no fue en absoluto antiseñorial, pues los dirigentes de la Iglesia eran ellos mismos *domini.* Poseían fortalezas y los *milites* que en ellas se guarnecían rendían homenaje y fidelidad a los obispos y a los abades —aquel juramento de fe de los «caballeros lotaringios» que Gerardo de Cambray intentó imponer a su rival el castellano para poner fin a sus usurpaciones. Por intermedio de estos gue-

2. J. JOHRENDT, *Milites und Militia in 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland,* Nuremberg, 1971.

rreros, los señores eclesiásticos recaudaban las exacciones de los campesinos de su territorio que aunque lo pretendiesen no eran menos pesadas que la de los laicos. Los *oratores* y los *bellatores* eran los «poderosos». Ocupaban la misma posición en las relaciones sociales. En un comienzo fueron cómplices, pero en la competencia por el poder y sus beneficios que se exacerbaba a medida que el rey se mostraba menos capaz de mantener el equilibrio entre los rivales, la alianza se rompió. En el norte de Francia esta ruptura se hizo evidente en el tercer decenio del siglo. Con el propósito de conservar el derecho a explotar a sus propios dependientes, los altos señores eclesiásticos se trabaron en combate con los jefes guerreros, recurriendo a armas que manejaban con destreza. Por medio de la palabra llevaron su propia estrategia al campo social.

Hicieron frente común y llegaron incluso a olvidar lo que los dividía, en particular el problema de la exención monástica. Para ello reconsideraron las muy antiguas tesis gelasianas, clamaron a viva voz la superioridad de lo espiritual y evocaron los privilegios prometidos por los reyes a todos los servidores de Dios. La aspereza del conflicto los obligó a mostrarse unidos. Fue por esta razón que las estipulaciones de la paz de Dios que durante un cuarto de siglo concernieron sólo al clero, situaron después de 1015 sobre el mismo plano a monjes y clérigos. Fue por esta razón que numerosos clérigos intentaron alcanzar la pureza monástica mientras que un número cada vez mayor de monjes pretendía acceder al sacerdocio. Enfrentados a los «tiranos» que amenazaban el patrimonio terrestre de Dios y de los santos, el orden sacerdotal y el orden monástico lucharon en conjunto para obtener las libertades de la Iglesia. Unidos por el mismo rechazo de lo carnal y por la misma participación en el sacrificio eucarístico, hicieron frente a la impugnación herética.

Esto los condujo a rechazar en bloque y a situar del lado del mal a todos los laicos que esgrimían la espada, a no hacer más distinciones entre los caballeros y los señores a cuyo servicio estaban, entre los *milites* y los *bellatores*. Vemos enunciada formalmente por primera vez esta confusión, nosotros los historiadores, en el concilio de Limoges en 1031, en el que se convocó a la cólera de Dios para que cayese «*sobre todos los caballeros, sobre sus armas y sobre sus caballos*» y en el que se

lanzó la misma maldición contra los «príncipes de la caballería» que no obligaban a sus guerreros a respetar la paz. Pero ya en 1025, el canónigo de Cambray, al escribir al dictado del obispo, no pensaba de otra manera cuando llamaba al castellano Gualterio y a su amigo el conde de Flandes *raptores* y los juzgaba culpables del pecado específico de la caballería, la rapiña.

Confundir los «príncipes» y sus secuaces en el pecado significaba asignarles los mismos deberes, imponerles las mismas reglas morales, y extender a todos los *milites* las obligaciones que hasta ese momento atañían solamente a los *bellatores*. Significaba exhortar tanto a los caballeros como a los príncipes a proteger por una parte a los pobres y, por otra, a participar en las liturgias. Proponer a todos el ejemplo del conde Geraud de Aurillac. Y al mismo tiempo la Iglesia comenzó a pensar en desviar poco a poco la turbulencia de los guerreros hacia el exterior del pueblo cristiano, hacia la guerra santa, en enviarles a luchar del lado de Santiago de Compostela o de Jerusalén, y, trayendo a la memoria el recuerdo de Carlomagno, de los buenos tiempos en los que las rapiñas no aquejaban a los campesinos sino a los paganos, soñó con transformar a los hombres rapaces en héroes de la buena causa, a los soldados del mal en caballeros de Cristo. Este era un medio de atenuar el peligro que la caballería llevaba naturalmente en sí, pero también de situarla en un sistema de valores, de legitimar sus privilegios, de justificar la posición que ocupaba en las relaciones señoriales de producción.

La disputa por los beneficios del señorío llevó, pues, a acentuar la división de la clase dominante en dos cuerpos: de un lado los clérigos y los monjes, que porque oran, sus personas y sus bienes escapan a las contribuciones que perciben los poderes temporales; por otro, los señores y los caballeros que porque llevan a cabo el buen combate, tienen el derecho de percibirlas. Ventajas que los primeros deben a su pureza y los segundos a su valentía. Problema, en consecuencia, de orden moral: estos dos cuerpos aparecen irresistiblemente como dos órdenes en el sentido ético de la palabra. Pero estos dos órdenes viven en la más intensa rivalidad. De aquí procede la intervención de un tercer actor: la estrategia de los señores de la Iglesia imponía destacar, atraer, apoyar y apoyarse en este tercer actor: la población campesina. Los clérigos y los monjes pretendieron luchar por su «li-

bertad», es decir, por liberarse de la dependencia señorial. Proclamaban que en su señorío se vivía mejor; en realidad, este señorío, administrado con mayor regularidad, se mostraba tal vez más exigente. El pueblo pasivo. Pero en el sistema global estaba llamado a cumplir una función, obligaciones específicas, a ocupar también él un sitio en el sistema de valores. El sufrimiento derivado del trabajo fue considerado como el valor popular y como una vía de salvación tan válida como la valentía o la pureza. *Dolor-labor.* La función de los puros consistía en rogar por los otros, la de los valientes en arriesgar la vida para proteger a los demás, la función de aquellos hombres cuyo valor provenía del agotamiento de sus brazos y del sudor de sus frentes, consistió en ganar el pan de los demás. Este esfuerzo era ofrecido en intercambio de la salvación de sus almas y de la seguridad de sus cuerpos, como justificación. Pero al mismo tiempo justificaba al modo de producción señorial.

¿Cómo se tradujo en el vocabulario de los documentos y de las noticias las transformaciones sufridas en este nivel del edificio social? Este vocabulario terminó por adaptarse. Fue manipulado por eclesiásticos que buscaron palabras para designar, particularmente en las listas de testigos, a aquellos que no eran como ellos hombres de Iglesia ni caballeros y entre los cuales se iban borrando las distinciones entre la servidumbre y la libertad. *Pauper* no convenía demasiado, pues evocaba una excesiva pasividad. Los escribas vacilaron y eligieron *agricola,* pues el trabajo de los campos impulsaba entonces el crecimiento, o bien *villanus:* así llamaban los señores a aquellos cuya fuerza explotaban. *Rusticus* fue sobre todo de su agrado. El término *laborator* no fue utilizado. Sin duda, indagando bien se llega a descubrir este término, esporádicamente, en algunos documentos que se escribieron en la Francia central, entre el Lemosín y el Delfinado. Este se aplicó a la parte mejor equipada del campesinado la primera vez que aparece en el cartulario de la catedral de Macón, en un acta redactada en 928. Cien años antes de la redacción del poema de Adalberón. Pero incluso en este momento el empleo de este vocablo es escasísimo y me parece digno de observar que en 1031-1060 en el mismo cartulario de Macón, en una fórmula muy parecida a la del siglo X y para calificar exactamente al mismo grupo social, a los «mejores cultivadores», a los que disponían

de un juego de arado, el escriba haya tenido cuidado de no emplear este término. En Francia del norte, en los umbrales del siglo XI, en el momento en que se instalaban las nuevas relaciones de producción, el término *laborator* no pareció adecuado a los hombres encargados de redactar las actas, de transcribirlas en las colecciones, para definir a los hombres dependientes del señorío, a los protegidos, a los productores, a los explotados.

Los hombres que compusieron los discursos sobre la sociedad ideal —que eran a menudo los mismos— no hicieron de él un uso mayor, a pesar de la atracción evidente que producía la consonancia con *orator* y *bellator*. Cierto es que las reflexiones que derivaron de la nueva configuración de las relaciones de poder los condujo a emplear, cuando se referían al pueblo, vocablos que connotaran la funcionalidad. Desde fines del siglo X, Abbón de Fleury ya no se sintió más satisfecho con las expresiones negativas empleadas por sus predecesores cual *imbelles, inerme vulgus;* prefirió *agricola.* Esta es la palabra que empleó el secretario de Gerardo de Cambray. Tanto él como Adalberón, si bien no emplearon *laborator,* al menos usaron el sustantivo *labor*, del verbo *laborare.* ¿Acaso en sus mentes estos dos términos implicaban la idea de mejora, de bonificación, de una obra eminentemente productiva, la que, gracias al perfeccionamiento de las técnicas agrícolas estimulado por la presión de las exigencias señoriales, acrecentaba en ese mismo momento la relación? ¿Acaso creían exaltar, paralelamente al papel positivo de los *oratores* y de los *bellatores,* al grupo más selecto del campesinado, instalado en la avanzada del progreso económico? No lo creo. Y no estoy seguro que en su época estas palabras hayan estado cargadas de un sentido semejante en las cartas redactadas en el norte de Francia. Según mi opinión, su inserción en los distintos modelos ideológicos propuestos por los eclesiásticos tradujo la percepción del fenómeno esencial, inicial, el movimiento de las estructuras, el proceso de señorialización, intentando someter al trabajo a todos los laicos que no eran guerreros, coaccionándolos a realizar un esfuerzo mayor. «Los que trabajan» no son todavía los «trabajadores» de los tiempos modernos, mejor equipados que los que trabajan con sus manos y capaces en consecuencia de poner en relieve con mayor eficacia el jardín del Edén. «Los que trabajan» son los que, como Adán

después del pecado, están condenados, cubiertos de sudor, al trabajo forzado, a la «condición servil».

La indudable expansión de la economía rural acentuaba en aquella época el contraste entre el ocio y el trabajo; hizo tomar conciencia —y ésta fue una gran transformación de las actitudes mentales— del papel que tenía la producción en el organismo social, gracias al excedente del trabajo campesino con el que se alimentaban los especialistas de los dos combates, espiritual y temporal, los miembros de las dos milicias. Lo que en el tiempo de Hincmar no era más que pasividad en el caso de los «pobres», llegó a ser, en la época de Adalberón y de Gerardo, una actividad rentable y necesaria en el caso de los «rústicos», de los «villanos». Una función por lo tanto, complementaria de las dos funciones gelasianas. Pero el establecimiento de nuevas relaciones de dominación había desplazado el ejercicio de la función de nutrición en el espacio social. Antaño, la obligación de trabajar para alimentar al señor estaba relegada fuera del «pueblo»: concernía a los esclavos. Después del año mil, después del afianzamiento del poder de bando, todos los campesinos soportaron esta carga. El trabajo es el destino común de todos los hombres que no son ni guerreros ni sacerdotes. Aunque algunos cultivadores se pretendan libres, están como los otros sujetos al nuevo señorío. *Servi* —en fin de cuentas ésta es la palabra que eligió Adalberón para designar a los agentes de la tercera función.

Adalberón al tachar el manuscrito de su poema y sustituir *dolor* por *labor* ofreció la prueba de que *labor* y sus derivados hacen referencia mucho menos a la fecundidad de la obra realizada con las manos, que al esfuerzo, al esfuerzo humillante. Abbón nos ofrece otra, en el *Apologeticus,* cuando prefiere *insudare* a *laborare,* un verbo que evoca el sudor de Adán, es decir, el pecado original, fundamento de la desigualdad y por lo tanto del orden social, sostenido por el espíritu de penitencia. En efecto, según la regla de san Benito —pero igualmente para los herejes— trabajar significa renunciar voluntariamente a su libertad, a su nobleza, descender hasta la tierra, a la condición de esclavo, humillarse. Si Adalberón introdujo en el *Carmen* un *planctus,* un lamento sobre el estado de los trabajadores, no fue seguramente con la intención de criticar una vez más a los

monjes porque explotaban a los servi;[3] ¿acaso los obispos no los explotaban también? Quiso poner el acento sobre esta humillación, pues todo modelo ideológico compuesto al servicio de la clase dominante pretende conducir al oprimido a venerar los modos de vivir que le están prohibidos, a despreciar aquellos que le son impuestos.[4] Además, en el carácter intemporal de un sistema de valores que sublimaba lo concreto de las relaciones sociales, la humillación daba al trabajo un valor redentor. El esfuerzo del cuerpo redimía los pecados. Los campesinos debían persuadirse de esto: si se dedicaban con pasión al trabajo tenían más posibilidades de salvarse que los demás hombres. Por esta razón, Adalberón derrama sobre su fatiga lágrimas benévolas.

En el sistema de representación imaginado por los obispos de *Francia,* la trifuncionalidad, conjugada con los principios de la desigualdad necesaria, sirvió pues, en nombre de la «caridad», de la reciprocidad de servicios, a justificar la explotación señorial. Era necesario que la producción agrícola se acrecentara para que los guerreros y los sacerdotes viviesen convenientemente de sus excedentes. Era imprescindible para ello un despliegue de fuerzas físicas. Este esfuerzo suplementario fue santificado. Y no se esperaba que viniese de todos los hombres sino sólo de aquellos que estaban eximidos de orar y de combatir. Era imperioso insistir en esta división de funciones en tanto, en la segunda década del siglo XI, los heresiarcas proponían que todo el mundo se pusiese a trabajar. Sólo pensaban en el Cielo; pero entre los que los escuchaban muchos sin duda pensaban ante todo en la tierra; la herejía al hacer un llamado a la igualdad, promovía pues la resistencia a la opresión y captaba las víctimas de la revolución feudal. Fueron los señores, beneficiarios de esta revolución, los que hablaron de las tres funciones; sus discursos estaban dirigidos a los campesinos: «*Trabajad, esforzaos, y accederéis al Reino.*» Si los eclesiásticos se hubieran tenido que enfrentar sólo con la rivalidad de los poderes temporales y con la turbulencia caballeresca, les hubiera bastado la figura binaria

3. Como lo piensa J. LE GOFF, *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Aux origines des Etats nationaux,* Varsovia, 1968, p. 69, n. 14.
4. DEVEREUX, en A. BESANCON, *L'histoire psychanalytique. Une anthologie,* París, 1974, p. 138.

gelasiana. La ternaria era mucho más útil puesto que expresaba a la vez los antagonismos dentro de la clase dominante y la complicidad estructural de las dos partes enfrentadas, la laica y la eclesiástica. Esta complicidad ayudaba a someter al pueblo. ¿No era ésta la intención primordial de los que la emplearon en sus discursos? En el momento en que se enunció con claridad el postulado de la trifuncionalidad, ¿no se exarcebaba acaso la lucha de clases, y el pueblo hacía frente al reforzamiento de los «usos»? ¿La instalación del nuevo señorío no hacía descender al vulgo a la parte más acomodada del pueblo? ¿No se escuchaba con más fuerza una reivindicación de «libertad», es decir, de liberación? ¿No existieron protestas que por un momento los señores eclesiásticos estuvieron tentados de usar contra sus rivales? ¿Cuántos campesinos que no eran lo suficientemente ricos como para incluirse entre los caballeros pero que no aceptaban confundirse con los esclavos, entonaban en aquella época el «canto de nuestros primeros padres»? ¿Qué significa la erupción herética? ¿Qué significan las asambleas de paz y la afluencia popular que en ellas había, según nos cuentan las crónicas? ¿En qué medida el movimiento de la paz de Dios no fue un movimiento de oposición? ¿Los prelados, los abades, los príncipes no se vieron obligados a actuar y a conjurarse espontáneamente contra los nobles depredadores? Los textos que están a nuestra disposición disimulan las tensiones rebeldes, pero no las ocultan del todo. ¿Qué sabemos de la revuelta de los campesinos de Normandía en las postrimerías del siglo x salvo que fue atrozmente reprimida? En la época en que Adalberón y Gerardo hablan, es posible que de todos los peligros que se veían aumentar en la Francia del norte el más grave fuese el de las sublevaciones, sordas o flagrantes. Era en consecuencia necesario dar un sitio en las imágenes de la sociedad perfecta al tercer actor —ya temible en las ciudades en plena expansión, en Cambray, en Laon, en Douai—, colocar convenientemente al pueblo bajo la autoridad de los dirigentes de la Iglesia, bajo el poder de los señores de los castillos. Se pretendía que el pueblo fuese obediente, que se resignase. Se lo pretendió seducir con los méritos del trabajo consentido. Se le prometió la rendención en el mundo de los muertos, la indulgencia que muy pronto se le prometería a los cruzados. Se intentó persuadirlo de que los servicios eran mutuos, de que se lo ser-

vía, de que los nobles se sacrificaban por él, y de esta manera se presentaban como legítimos sus privilegios.

*

Los cuatro modelos ideológicos que se enfrentaban en 1025 tuvieron todos en cuenta, sin duda, las transformaciones de las relaciones sociales que revelan los documentos y las noticias. El modelo herético las rechazaba escapando de lo real. Los otros tres, estaban unidos contra el primero para construir a partir de la nueva configuración social un orden que respondiese a las intenciones divinas. Estos tres utilizaron el tema trifuncional, pero no colocaron exactamente en el mismo sitio los límites entre las categorías sociales. Más importantes que las líneas divisorias son las condensaciones, es decir, las funciones. Estas son idénticas en las tres propuestas antiheréticas. Y en las tres la separación fundamental se hace entre lo que está ordenado y lo que está subordinado, es decir, el tercer miembro, la «plebe». El modo de producción señorial que se consolida ineluctablemente es quien traza esta frontera. Las tres fórmulas la hacen depender de la voluntad de Dios. En este punto están de acuerdo. También coinciden en proclamar la alianza natural entre el pueblo y la Iglesia. La única divergencia entre Adalberón y Gerardo de un lado, y del otro los partidarios de la paz de Dios y del monaquismo reformado se manifiesta en la estrategia llevada adelante por cada uno para defender los intereses de los señores eclesiásticos.

Pareciera que en el continente, los intelectuales emprendieron la tarea de adaptar las figuras ideológicas al cambio manifiesto de las estructuras sociales desde fines del siglo X. El trabajo de reajuste comenzó en las regiones que fueron las primeras en carecer de una dirección monárquica, en el sur del reino de Francia y en aquellas provincias centrales de particular fecundidad, la Borgoña y la región del Loira, simultáneamente en las asambleas de paz y en los monasterios que luchaban por la exención. Fue allí donde se forjó un sistema de valores fundado en la reciprocidad de las tres funciones. Este sistema penetró en la *Francia* en los decenios posteriores al año mil. No renegaba de la realeza sino que prescindía de ella. Pero Adalberón y para Gerardo la

realeza era necesaria. Reaccionaron en nombre de la tradición carolingia, de la tradición franca. Habían descubierto un esbozo de la propuesta trifuncional en el seno de un discurso todavía indeciso, el de los monjes sostenidos por Roma, el de los obispos, sus cófrades, que intentaban implantar las instituciones de la paz borgoñona. Retomaron con mayor firmeza esta propuesta: Gerardo enfrentado al pueblo cuyas esperanzas de libertad inflamaban los defensores de la paz, tal vez en Douai, y enfrentado a un castellano que utilizaba la reivindiacción popular para usurpar los poderes del obispo; Adalberón haciendo frente primero a Abbón de Fleury y luego al rey Roberto que se dejaba seducir por Cluny. Tanto uno como el otro se apropiaron de una de las armas del enemigo; primero la bruñeron —fueron los primeros en enunciar claramente el principio de la trifuncionalidad social—, luego la invirtieron encerrándola en un discurso antagónico. Esto puede explicar el hecho de que el estribillo sobre las tres funciones aparezca como una añadidura, situada en el preámbulo de la arenga de Gerardo y en la conclusión de la parte positiva del panfleto de Adalberón. Este discurso da forma a un postulado, a una afirmación; ofrece una especie de argumento complementario.

Argumento que está al servicio de una empresa de conservación —la del antiguo orden carolingio— y de reacción —contra los movimientos que acababan de destruir ese orden—. Subrayo una vez más, para concluir, el obstinado conservadurismo de los dos prelados. Ambos hacen referencia a relaciones sociales caducas. Ante todo, a la esclavitud. Esta sobrevivía en los hábitos lingüísticos que ya estaban en desuso. El pensamiento de Adalberón, de un sorprendente arcaísmo, construido sobre sistemas de clasificación inadecuados desde el siglo VIII, es incapaz de encontrar un sector intermedio entre los *servi* y los *nobiles*. Por otra parte, Adalberón y Gerardo atribuyen al rey de Francia occidental un poder que ha dejado de detentar desde hace mucho tiempo. ¿Quién podía creer, en el momento en que escriben, que el rey fuese capaz de castigar a los nobles que cometían un crimen, que sólo el rey debía proteger a las viudas y a los huérfanos, que él tenía los medios para designar a los buenos rectores y por lo tanto para destituir a los príncipes indirgnos y para hacerse cargo de la organización de la paz pública? ¿Quién podía considerar al poder temporal ejercido por los grandes como delegación de la reale-

za? La idea que subyace en todo el *Carmen ad Robertum Regem* es verdaderamente descabellada, la idea de un soberano que dispone sobre la tierra, al igual que en el cielo el «rey de reyes» del que es su lugarteniente, de la capacidad de distinguir *(discreta potestas)*,[5] que le permite establecer jerarquías, disponer las procesiones en el buen orden, dar estabilidad, hacer callar a los falsos profetas, prohibirles modificar el *ordo* por la fuerza o como lo hacían insidiosamente los cluniacenses «modificando las costumbres». La idea de un soberano capaz de aplicar las más rigurosas prohibiciones, de mantener cada uno en su condición y de conducir por la buena senda a los desviados. Idea descabellada puesto que, si alguna vez los reyes de la Francia habían gozado de semejante poder, desde hacía al menos dos siglos, este poder les era ajeno. Por último, el discurso de Adalberón y de Gerardo era conservador, reaccionario, por la manera en que pretendía oponerse a la expansión del monaquismo y de la caballería. En efecto, Gerardo y Adalberón se levantaron, ante todo, contra los caballeros y los monjes y los denunciaron, tal como Claude Carozzi lo ha demostrado, como herejes, como agentes del desorden, de los disturbios. Se trataba de «jóvenes» que impugnaban el poder de los viejos, de los «sabios», de los «señores» y a los que era necesario disciplinar urgentemente, sometiendo los monjes a los obispos, los caballeros a los príncipes —imponiéndoles, dentro de los marcos de una obediencia doméstica, aquella reverencia que los adolescentes deben a los ancianos, en toda casa donde reina el orden—. El *Carmen* es el anti Rolando: toma partido por Ganelón.

La tripartición de Adalberón se basa en realidad en una partición simple, en la división que existe en el interior de toda familia —la familia, marco fundamental de las relaciones sociales— imagen que gobernaba entonces todas las formas del pensamiento, se adhería a toda representación del poder, al de Dios, al del rey, al del obispo, al del «padre» abad, al del señor del castillo sobre sus vasallos, al principal de la aldea sobre sus terrazgueros —división que separaba los hombres adultos en dos edades, una fogosa, que tenía la función de desplegar la fuerza cual Varuna, la otra, cual Mitra, asentada, justa, mesurada, oran-

5. *Carmen,* v. 197.

te—. Gerardo y Adalberón edificaron su discurso justamente sobre esta bipartición, bipartición del poder en función de la edad, que colocaba a cada individuo en la fila que le correspondía en otra procesión, la biológica, la genética, que hacía suceder una tras otra, en las familias, en las dinastías, en un orden ineluctable, las generaciones sucesivas, estableciendo entre los padres y los hijos —y metafóricamente entre los señores (los viejos: *seniores*) y los vasallos (*vassali:* niños)— el intercambio de afecto generoso y de devoción respetuosa que constituye la clave del sistema gregoriano de la desigualdad necesaria. Eran obispos sagrados y por lo tanto sabios. En consecuencia se alineaban entre los viejos. Serenos como corresponde a los ancianos, no admitían que el fin del mundo, la reabsorción de la historia en la eternidad podría realizarse en medio del tumulto. Profundamente cultos, clásicos, más sensibles a las palabras de Agustín que a las del Apocalipsis, condenaban desde las alturas de su cátedra los desenfrenos de la juventud, la turbulencia claro está, pero también todo lo que de sus diversiones molestaba y se asemejaba a una rebelión: el movimiento, el gusto por las novedades que se observa explotar a cada instante y en todas partes, en cada primavera del mundo.

*

Ultimo brote del pensamiento carolingio, el modelo de sociedad que proponían no se parecía en nada a un sueño nostálgico. No eran ingenuos. Sabían que el poder de la realeza de los capetos, a la que solicitaban desesperadamente que sostuviera el nuevo orden, era un poder aparente, que se hacía añicos. No es una casualidad si las propuestas de reforma enunciadas con aplomo por Gerardo, el Lorenés, adosado a Austrasia, a aquella región menos evolucionada en la que las instituciones carolingias aún sobrevivían, se expresaron en Laon mediante una sátira desengañada. ¿Podían ignorar acaso la fuerza del milenarismo, del movimiento penintencial? Estaban persuadidos de que su lucha era de retaguardia. Sentían que la victoria sonreía a sus adversarios, a los monjes reformadores y a los promotores de la paz de Dios. ¿Sacralizar las asociaciones existentes en el seno de los escuadro-

nes caballerescos y en el de los mercaderes de las ciudades, no significaba responder a las aspiraciones del estrato medio de los *milites* y de los *cives,* de los caballeros y de los burgueses que representaban entonces en Francia del norte el espíritu de aventura y el vigor, no significaba dejar deslizar el hilo de la evolución de las estructuras? La ideología de la paz de Dios, como la del monaquismo cluniacense, «puesto que colocaba en su sitio lo que la sociedad expresaba de sí misma en todos sus niveles»,[6] era más apta para domesticar la caballería, desmitificar la predicación herética, mantener la esperanza de los pobres, a los que el viejo Adalberón, empujaba francamente hacia la esclavitud.

El sistema construido por Adalberón y Gerardo, reaccionario, opuesto a lo que reverdecía en esa época en la formación social, a la caballería, al monaquismo reformado, a la vitalidad urbana y por esta razón condenado al fracaso, se enlazaba sin embargo, de cierta manera con los movimientos profundos que dieron a luz el «feudalismo». Esto se debía a su aspecto terrestre, encarnado. Este sistema, impregnado de la más alta cultura del humanismo cívico, no se dejaba seducir por el espejismo de lo angelical y de la evasión hacia lo temporal. Gerardo enfrentado a los sectarios de Arras y Adalberón a Roberto que se había vuelto demasiado piadoso, reafirmaban en efecto los valores de lo carnal. La obsesión de la deshonra que provenía del sexo y de la sangre constituía la armazón de los tres modelos ideológicos rivales. El principal objetivo de los reformadores eclesiásticos de comienzos del siglo XI era expulsar de la Iglesia a los clérigos que se sentían demasiado atraídos por las mujeres y a aquellos que se sentían demasiado atraídos por la guerra.[7] Pero los adversarios de Gerardo y de Adalberón pretendían extender la exigencia de purificación a toda la sociedad. Gerardo y Adalberón no persiguieron esta quimera. En nombre de la discreción, según el sentido que tenía la palabra entonces, la preocupación por distinguir, estos obispos, estos pastores, apoyándose en el principio de la división funcional, mantuvieron los pies sobre la tierra. Si bien situaban, siguiendo a Dionisio, el orden de los *oratores* en la parte del uni-

6. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société,* p. 112.
7. La carta *De episcopis ad bella procedentibus de Fulbert de Chartres,* PL. 141, 255-260, reitera, en este lado de la Mancha, las propuestas de Aelfrico y de Wulfstan.

verso gobernada por lo celeste y exigían a todos los servidores de Dios ser tan puros como los perfectos de la herejía, no obligaban a los demás hombres a castrarse o a abandonar las armas. En el seno del laicado, decían, el peso de la carne, hay que admitirlo, es necesariamente más fuerte. Esta porción de la humanidad goza de *genus*. Su función consiste en engendrar, en asegurar mediante la reproducción la supervivencia de la especie y la persecución de la encarnación hasta el día imprevisible en que sonarán las trompetas, encarnación que responde evidentemente a los designios de Dios ya que éste ha aceptado encarnarse a sí mismo.

El hombre no procrea sin pecado. El pecado es la fuente de la desigualdad y son precisamente los mecanismos carnales de la generación los que crean los «géneros», que distribuyen los laicos, hereditariamente, entre las distintas condiciones sociales. La «condición servil» de la que habla el *Carmen* se sitúa en el grado más bajo de una jerarquía inscrita en el código genético, lo más lejos posible de lo espiritual según la teoría dionisiana de las iluminaciones, lindando con la bestialidad. Encorvados hacia la tierra, obligados a trabajar, a cocinar, a lavar, a extraer el alimento del suelo y a prepararlo. Mientras que los «nobles», en tanto participan de la sangre de los reyes gracias a su *genus* y pueden alcanzar más fácilmente la luz y acceder a la santidad, tienen el deber de proteger a los pobres y el derecho de explotarlos. La división de clase y la opresión señorial se encuentran pues justificadas por una desigualdad innata en la impureza. Pero la profunda impureza de los trabajadores que sudan, que apestan y que se acoplan como el ganado, puede ser redimida gracias al esfuerzo físico, al igual que el guerrero, que hace el amor de una manera menos grosera y que no mata cerdos sino hombres, puede limpiar, ofreciendo su vida por la buena causa, sus manchas que son menos repugnantes. Es indudable que nuestro mundo no puede prescindir ni de los guerreros ni de los que trabajan. Dios así lo ha querido. Este es pues el orden.

El modelo trifuncional, tal como fue manipulado por Adalberón y Gerardo, anunciaba pues el retroceso del monaquismo y del desprecio por la carne y el descubrimiento, como consecuencia de las lúcidas reflexiones sobre la creación y la materia que debía suscitar la permanente expansión económica, de los valores positivos del trabajo manual. Anticipaba la segunda etapa de la

reforma de la Iglesia que consistiría en una restauración del episcopado. Anticipó, por último, el renacimiento del estado monárquico. El porvenir sería suyo. Sin embargo, cuando el obispo de Cambray y el obispo de Laon lo proclamaron, pareció, con razón, retardatario. Por esta razón tardó mucho en ser aceptado.



ECLIPSE

I

LA EPOCA DE LOS MONJES

Adalberón y Gerardo predicaron en el desierto. Hay que admitir las cosas como son: no se observa en los ciento cincuenta años que siguieron a la redacción del *Carmen* y de las *Gesta* que la frase que los dos obispos lanzaron al unísono, para apuntalar el modelo que proponían de una sociedad perfecta, haya sido usada por los hombres de elevada cultura de Francia del norte. Los testimonios sobre la manera en que los intelectuales se representaban el mundo no se hicieron, en esta época, más escasos; por el contrario, son cada vez más abundantes. Pero es inútil buscar en estos escritos algún enunciado que pretenda explícitamente, como lo habían hecho los dos prelados, fundar el orden social sobre la complementaridad de las tres funciones que se asignaban respectivamente a los dirigentes de la Iglesia, a los jefes de los guerreros y a los campesinos sometidos.

*

Se me dirá: observe este texto que procede de dos manuscritos del siglo XII. Es cierto que no proviene de Francia, sino de la Lorena, de la región de Gerardo y de Adalberón. ¿Acaso no se compuso en la misma época que el *Carmen* y que las *Gesta*? ¿Su intención no es la misma? ¿No ofrece una tercera enunciación contemporánea del principio de la trifuncionalidad social? Examinémoslo de cerca.

Se trata de una vida de santo, de una «pasión» de un rey mártir, de un merovingio: Dagoberto II o III.[1] Se veneraba su

1. MGH, SRM, II.

tumba en Stenay, sobre la margen del Mosa que pertenecía a la Lotaringia, no lejos de la antigua vía romana que llevaba a Reims, Laon, Cambray. Stenay era desde antaño una posesión real. En 872, Carlos el Calvo había hecho transportar allí lo que se conservaba de los restos de su predecesor asesinado dos siglos antes en las proximidades del bosque de Woëvre, y estableció en este sitio un capítulo de canónigos encargados de proteger la reliquia. Luego el dominio y la capilla pasaron a formar parte del patrimonio de los duques de Baja Lorena, los parientes de Gerardo y de Adalberón. Los canónigos se volvieron más flexibles y tal vez perdieron la vergüenza. En 1069, el duque Godofredo el Barbudo, juzgándolos indignos de su misión, los reemplazó por buenos monjes. En la época eran comunes dichas sustituciones que servían para afirmar el triunfo del monaquismo. La reliquia, el santuario, la tierra, llegaron a constituir un priorato dependiente de la abadía de Gorze. La *Vita Dagoberti* se escribió, no se sabe cuándo ni por quién, a propósito de este sepulcro y del culto del que era objeto. Se pretendió merovingia, pero es en realidad la obra de un hábil imitador que encontró, en una rica biblioteca como podía ser la de Gorze, el seudo-Fredegario, Pablo Diacro, al que pidió prestadas algunas frases sobre las que construyó su relato, tanto más fascinante para los que lo escuchaban cuanto que parecía provenir de la noche de los tiempos. En realidad, se había escrito ayer. Seguramente en el siglo XI. ¿A comienzos? No estoy muy seguro. Creo más bien, como R. Folz, F. Grauss y K. H. Kruger, que la biografía se compuso después que los monjes reemplazaron a los canónigos en Stenay, con el propósito de restaurar la devoción que tenía como centro la capilla, es decir, después de 1069, cuarenta, sesenta años después de las proclamas de Gerardo y de Adalberón.[2] ¿Pero justamente no es aún

2. R. FOLZ, «Tradition hagiographiques et culte de saint Dagobert, roi des Francs», *Le Moyen Age,* 1963; F. GRAUSS, *Volk, Herrscher und Heilingen,* 1965, p. 403, n. 604; K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken,* Munich, 1971, pp. 190-193. Estos historiadores están de acuerdo en fechar este texto en el último tercio del siglo XI. Me adhiero a esta hipótesis, pues la de C. Carozzi (Congrés des sociétés savantes, Lille, 1976) no me convence. Carozzi cree que la *Vita* se redactó mucho antes, antes de 1040; sino dice, la hagiografía no dejaría de atribuir a su héroe real el poder taumatúrgico que Helgaud atribuía a Roberto el Piadoso. ¿Se puede considerar ésta como una prueba? Los peregrinos de Stenay no esperaban que san Dagoberto curara sus cuerpos, sino que fertilizara sus

más significativo que después de dos generaciones un escritor lotaringio haya vuelto a tomar con tanta fidelidad las palabras de los dos obispos? ¿Las volvió a usar? Escuchémosle.

«*El orden* (ordo) *sacerdotal salmodiaba en todos los momentos prescritos los himnos al Dios todopoderoso, consagrándose siempre prefentemente al servicio de su rey; de la misma manera, el orden de los agricultores* (agricolarum ordo) *cultivabá sus tierras con alegría, bendecía al que mantenía en paz su territorio y lo colmaba abundantemente de trigo; la juventud de los nobles igualmente, siguiendo la tradición antigua se regocijaba por momentos, jugando con los perros y los pájaros, sin dejar por eso de distribuir limosnas entre los pobres, de mantener a los desgraciados, de ayudar a las viudas y a los huérfanos, de vestir a los que están desnudos, de acoger a los huéspedes y a los vagabundos de buen aspecto, de visitar a los enfermos y de enterrar a los muertos. A los que así actuaban, el hecho de practicar la caza, debemos creerlo, no producía ningún prejuicio.*» Más adelante, el autor continúa [1] «*Instituido príncipe de su pueblo por el rey de todas las cosas*», Dagoberto, «*debe ser venerado con fervor por el conjunto del poder secular* (secularis potestas)... *Que sea hon-*

tierras; lo mismo esperaban otros campesinos con recpecto al rey Enrique IV de Germania, cuando se precipitaban para tocar los flecos de su manto. En todo caso Carozzi afirma que el texto es anterior a 1069, apoyándose en el hecho de que no se hace mención de los monjes. Esto es cierto, pero la *Vita* sólo hace referencia a peregrinos eventuales, a gente que circula, a seculares. Pienso que hay otro indicio que nos permite situar la redacción de la vida de Dagoberto en los decenios anteriores a 1100. En uno de los manuscritos que la transmiten, al texto sigue una genealogía real. C. Carozzi ve en ella el signo, y sin duda no se equivoca, de que los duques de Baja Lorena, deseaban a la vez poner en evidencia los lazos que vinculaban su linaje con el de los reyes francos, y glorificando a Dagoberto, darse un santo como antepasado. Pero parece poco probable que los duques hayan querido exaltar un soberano en la segunda o tercera década del siglo XI. En ese momento, en efecto, la *Gesta de los obispos de Cambray* lo muestra, la casa de Ardenas se oponía violentamente a la vez al rey de Germania y a los *Carlenses*. Por el contrario, era natural que el duque hiciese celebrar las virtudes del *rex pacificus* tanto en 1069, cuando restauraba en su dominio el santuario con las reliquias, como después de 1087, cuando la Lorena se había rendido a Godofredo de Bouillon, nieto de Godofredo el Barbudo, auténtico descendiente de los Carolingios, que estaba muy interesado en hacer conocer su ascendencia (ver el estudio de la *Genealogía commitum Bulloniensium* que hace L. Génicot, *Etudes sur les principautés carolingiennes,* Lovaina, 1975). No creo pues, que la *Vita Dagoberti* sea contemporánea de las proclamas de Adalberón y de Gerardo.

rado con toda la dignidad sacerdotal (sacerdotalis dignitas) *puesto que se encuentra, en el cielo, al lado de aquélla de la que se dice "tú estás preparada para la eternidad según la orden de Melquisedec", y junto con los ángeles, ella canta por él. Que además sea escoltado por los agricultores, cuya obra es digna de honor, puesto que deben a su intervención, a la excelencia de sus méritos, el hecho de extraer abundantes cosechas de la tierra: que el sórdido viñador no deje de demostrar su devoción a este santo, con toda la fuerza de su pensamiento: ¿no es acaso este santo el auxiliar de su gozosa pena* (labor)».[3]

Esta segunda escena triunfal se repite todos los años el día de san Dagoberto. El príncipe se adelanta; se introduce entre los bienaventurados, entra nuevamente en la ciudad, y todo su pueblo, exultante, lo sigue en cortejo. El desfile, como corresponde, está estrictamente regulado. Es en efecto, la expresión del buen gobierno, del orden deseado por Dios y que el príncipe tiene como misión mantener. La procesión es pues, una representación de la sociedad perfectamente ordenada. Ordenación tripartita: la imagen tiene algunos rasgos comunes con la de Adalberón y de Gerardo, pero es sin embargo, muy diferente. Primero, porque el discurso que hace aparecer y desfilar ante nuestros ojos la sociedad secular, no hace referencia en ningún momento a su reforma. No pretende instaurar ni restaurar un orden. No tiene la intención de consolidar ni el Estado ni el trono. El héroe es un rey, pero es ante todo un santo que hace milagros. El propósito de la *Vita* es extender el culto alrededor del relicario, atraer y mantener el fervor. Organiza una peregrinación el 23 de diciembre, día de la solemnidad. Para ello pasa revista a las diferentes categorías de visitantes —y de donantes— eventuales, convocándolos uno tras otro.

El llamado se dirige principalmente, lo cual es sorprendente, a los trabajadores de la tierra, nadie se apiada de su «labor»: por el contrario, se le da el apelativo de «gozosa» y se considera que lejos de envilecerlos dicha labor los honra. Esta proclama —no conozco otras en esta zona cultural que se exprese de esta manera— adula al campesinado. Llega incluso a considerarlo un «orden». Por el contrario, nada dice del tipo de servicio que

3. 28, p. 515; 29, p. 521.

este *ordo agricultorum* podría prestar a las otras categorías sociales. En este autor no aparece el menor interés por justificar la explotación señorial. No hay una sola palabra que haga referencia a la apropiación de los frutos del trabajo agrícola. Se invita a cultivadores y a viñadores a servir a san Dagoberto para que los racimos y las espigas sean más abundantes. El santo es su *adjutor*, menos por la paz que como rey garantizaba cuando estaba vivo, que por el don misterioso que, una vez muerto, le permite desparramar la fecundidad por todas partes. Que los aldeanos no olviden el milagro. Dagoberto no cura las llagas sino la aridez de los campos: cuando se trasladaba de Reims a Austrasia al regresar de la consagración y atravesó la región de Stenay, los campesinos le solicitaron que sembrase el grano con sus propias manos; ese año la cosecha fue admirable.[4] Las reliquias del soberano son pues una reserva de fertilidad y su festividad, en el solsticio, es una festividad agraria. Si en este escrito se hace referencia a la tercera función, la de nutrición, es el santo mártir el encargado de cumplirla.

Cuando se dirige a los nobles —más precisamente a los jóvenes de la nobleza— la arenga tiene como único tema la caza. En efecto, ésta era en la aristocracia franca, un muy viejo rito de adolescencia. En la *Vida de san Trond*, en la *Gesta de Dagoberto I*, en algunos textos merovingios semejantes a aquéllos cuyos fragmentos constituyen la trama del relato que estamos considerando, se muestra siempre a los hijos del rey, antes de alcanzar la edad viril, persiguiendo la presa en el bosque tal como se acostumbraba; los monteros que los escoltaban eran jóvenes de su misma edad.[5] No era una mala idea para llamar la atención de los adolescentes de la nobleza y para inducir su generosidad, ataviar a san Dagoberto, él mismo cazador, asesinado al igual que san Eustaquio en una partida, como una divinidad ya no campesina sino silvestre, proveedor de curaciones miríficas. De esta manera se excusaba también a los jóvenes al afirmar que la caza no estaba en absoluto prohibida a los hombres de estirpe, a la condi-

4. P. 515.
5. *Vita Trudonis*, IV (MGH, SRM, VI, 276): «*Venandi ritum ut mos est regii pueri; Gesta Dagoberti primi regis Francorum*, II (MGH, SRM, II, 401): *cum autem adolescentiae ut genti Francorum moris est venationibus exerceret*».

ción de que no dediquen a este juego todo su tiempo y de que compensen el delito mediante buenas obras. Pero ¿dónde vemos que se haga referencia a la función militar de los nobles? En este caso no hay ningún *miles*, ningún *bellator*. Y esto no ocurre sólo porque el discurso hagiográfico evita normalmente mencionar la guerra. Este opúsculo propagandístico no muestra ningún interés por las funciones, ya se trate de la guerrera o de la nutridora. El «poder secular» no se singulariza por las armas que esgrime: nada se dice del servicio que puede prestar a los demás; se hace referencia sólo a la generosidad de sus limosnas.

Aquí tampoco hay *oratores*. Los sacerdotes, subordinados al rey, deben «servirle». Lejos de seguir los pasos de las exhortaciones de Adalberón, de Gerardo, de los gelasianos, la *Vita Dagoberti* los contradice en este punto al someter rigurosamente el clero al poder real. Por último, queda sobreentendido que estos sacerdotes son inferiores a los monjes. El texto no hace ninguna referencia a estos últimos. Si se admite que fue compuesto en el *scriptorium* de Gorze, la ausencia se explica sin dificultad. Los monjes eran los que estaban entonces en posesión de las reliquias; para explotar este capital era necesario reunir a los peregrinos; se dirigían, pues, a los sacerdotes que cantaban, a los campesinos que trabajaban, a los nobles que cazaban, a los hombres que no se habían apartado del mundo, que eran libres de ir y venir. Pero no dirigían la palabra a los otros monjes. ¿Para qué tentarlos? Los monjes no deben abandonar su clausura. Pecarían contra la regla si el 23 de diciembre se dirigían también a Stenay.

Concluyamos: la figura tripartita, ya lo he dicho, no debe aislarse del contexto, del sistema en el que se articula. La *Vita Dagoberti* muestra lo peligroso que sería hacerlo. En ella aparece efectivamente un sistema de clasificación ternario. Sin embargo, la noción de función es en este caso muy marginal. Tampoco se hace ninguna mención al concepto de una armonía social fundada en el intercambio de servicios entre los tres oficios. Por último, la tripartición no se aplica al conjunto de la sociedad. Se reserva a los monjes un puesto exterior, siendo la organización social de esta manera cuatripartita. Las dos frases que he citado están pues muy cerca —ciertamente mucho más cerca— que cualquiera de las otras frases conservadas —de la anunciada por Adalberón y Gerardo hacia 1030—. Pero están muy lejos de querer decir lo

mismo. Sobre palabras casi semejantes se construye un sistema ideológico que no me parece derivar en absoluto del que habían construido los dos obispos. A éstos no se les había prestado atención, incluso en la región de sus antepasados.

*

¿Acaso sus voces no fueron lo suficientemente potentes? Adalberón dejó sin duda, en el momento de su muerte, su poema inconcluso, inédito: el único manuscrito que se conserva es un borrador. Pero su autor era un hombre público, importante, admirado y es difícil creer que hayan permanecido ocultos sus esfuerzos por ver con más claridad los conflictos que a su juicio habían invadido la sociedad. En cuanto a Gerardo, éste clamaba con todas sus fuerzas: en el momento de la inquietud general que provocó la erupción de la herejía, el tratado dogmático cuya composición inspiró el sínodo de Arras tuvo, estamos seguros, una muy amplia difusión. Al igual que el texto de la Gesta *episcoporum cameracensium* que durante decenios fue prolongado, modificado, copiado. Laon y Cambray no eran sitios aislados. Lo que se afirmaba en estas ciudades en pleno crecimiento, situadas en uno de los itinerarios más frecuentados, tenía la posibilidad de difundirse por todas partes. He tratado con amplitud un primer problema: ¿por qué el postulado trifuncional surgió hacia 1025 de lo inexpresado? El hecho de que muy pronto haya recaído y se haya sumergido de nuevo en lo no dicho, dejando sólo detrás suyo, en la superficie de los discursos, breves ondas que pronto se diluyeron, plantea un problema que no es menos inquietante.

Una única explicación me parece satisfactoria: a partir de la muerte de Roberto el Piadoso en 1031, la brusca y profunda decadencia de la realeza de los capetos provocó el debilitamiento de la institución episcopal. El obispo de Laon y el obispo de Cambray no se equivocaron: su poder y el del soberano estaban indisociablemente ligados. Se hundieron al mismo tiempo. Una vez que el rey dejó de controlar firmemente las elecciones episcopales, comenzaron en las sedes catedralicias las intrigas, el juego de las influencias, la corrupción en la elección de los prelados a la que se dio el nombre de simonía y en la que Raúl Glaber veía, junto con las epidemias y las hambrunas, uno de los

signos del desorden general que la proximidad del milenio provocaba en el universo. La degradación de los procedimientos de reclutamiento disminuyó la independencia del cuerpo episcopal y sus cualidades humanas. Lo que de ellas aún se conservaba se consumió en las confusas luchas por las prerrogativas señoriales. En la tercera y cuarta década del siglo XI, los grandes arzobispos de las Galias, en Bourges, Vienne, Lyon, Arles, Besançon, se transformaron en príncipes temporales, que lanzaron al combate a las bandas de caballeros vasallos contra sus rivales laicos —luchas confusas que se sucedían día tras día y que a veces llegaron hasta las puertas de la catedral. Lo mejor del clero se enredó en una mezquina y mundana política de linajes.

Muy pronto los monjes sacaron provecho de semejante sumisión. El fervor de los laicos y la oleada de sus limosnas se dirigieron hacia los monasterios reformados. Después de 1030, la invasión monástica que Adalberón exhortaba contener, se desencadenó, conmoviendo durante un siglo las estructuras de la Iglesia. Conmoviendo al mismo tiempo las estructuras de la alta cultura y particularmente las de los discursos sobre la sociedad que fueron proclamados con la suficiente suntuosidad como para que mil años después podamos todavía sentir sus ecos. Es seguro que los clérigos aún hablaban, pero apenas los escuchamos: la voz de los monjes ahoga sus palabras, Casi todos los textos que están a nuestra disposición fueron durante un siglo, entre 1030 y 1120, escritos en los monasterios y las imágenes de la organización social que podemos reconstituir son fundamentalmente de confección monástica. El sistema ideológico construido alrededor del tema trifuncional servía a los intereses de los obispos. Pero escapa a nuestra mirada. ¿Hay que pensar que no estaba en la conciencia de todos? ¿O bien que escapa solamente al campo restringido que se le descubre al historiador y esto como resultado de un deslizamiento que se opera entre las fuentes? ¿Acaso esto es tan simple?

*

El eclipse es largo: durante un siglo y medio no encontramos enunciada la idea de que el género humano se divide entre los que oran, los que combaten y los que trabajan, y que un inter-

cambio de servicios mutuos reúne a estas tres categorías funcionales. Pero este prolongado período de latencia se descompone en dos fases. Sólo en la primera que culmina hacia 1120, las expresiones ideológicas de las que se conservan las huellas, permanecieron estrictamente controladas por los monjes. Consideremos ante todo esta época monástica.

Esta época duró mucho tiempo. El mundo seguía cambiando. El crecimiento agrícola continuaba y se aceleraba y se percibe que poco a poco el empleo de la moneda comenzaba a extenderse por todas partes. Estos movimientos profundos no llegaban, sin embargo, a destruir aún por completo en la formación social los restos de las antiguas relaciones de producción. Es así como, hasta 1110, los diplomas, las noticias, los inventarios relativos a los grandes dominios de la Francia del norte seguían distinguiendo los campesinos libres de aquéllos que parecían no serlo y muestran un sistema de censos y prestaciones que prolongaba los sistemas de explotación de la época carolingia. No obstante, el crecimiento parece haber sido lo suficientemente impetuoso —y ésta fue su consecuencia más clara— como para calmar la efervescencia que había suscitado en el pueblo la instalación del nuevo señorío. El monje Raúl Glaber supo percibir con claridad: las tribulaciones, los espasmos que atormentaron el universo en los decenios siguientes al año mil, se amortiguaron. Una nueva alianza se firmó entre Dios y sus fieles. La prosperidad y la paz volvieron sobre la tierra. Raúl fecha en el año 1033, milenio de la Pasión, esta moderación de las turbulencias. Pero Glaber escribió a mediados de siglo. Las investigaciones más recientes de los historiadores del feudalismo confirman que el punto culminante de los conflictos que enfrentaban a los señores con los rivales que les disputaban el poder y con los dependientes que sometían a una explotación más intensa, finalizó casi en todas partes en ese momento. Acuerdos amistosos pusieron fin a las largas querellas y se fijaron las fronteras de las castellanías, de los dominios. Los príncipes de la Iglesia debieron reconocer que, en tanto tenían prohibido por la teoría gelasiana verter sangre y por lo tanto castigar y defenderse, era necesario dejar que los «poderosos» laicos reprimieran los crímenes cometidos en su propio señorío, cortasen las manos, hiciesen saltar los ojos, colgaran, quemaran; les era necesario tam-

bién dejar en manos de estos «guardianes», como pago de los servicios ofrecidos, el derecho de apropiarse de una parte de los impuestos señoriales. También en ese momento parece haber sido decididamente admitida la división entre la capa media de la sociedad laica, los caballeros que escapaban a las coacciones y los «rústicos» que soportaban todo el peso del poder de bando. *Milites, rustici*: a partir de entonces los escribas separaban a ambos grupos cuando inscriben al pie de los pergaminos los nombres de los testigos, de los firmantes. Este límite social era el que había sido trazado por las instituciones de la paz de Dios. Se impuso pues el tipo de paz y al mismo tiempo el modo de clasificación por ellas propuesto, que tanto Adalberón como Gerardo rechazaban. Por fin se instalaba el «feudalismo», después de duras conmociones. Pero al mismo tiempo, se consolidaba una organización del poder diferente de la que los dos prelados, en nombre de su propia concepción de la trifuncionalidad, habían exhortado a conservar y que no repartía exactamente los hombres de la misma manera.

En la misma época se afirma el triunfo de Cluny. Otra derrota de Adalberón. La congregación conquistó la Francia del norte. En 1079 incorpora la abadía de Saint-Martin-des-Champs en el mismo París, en el corazón de la región de los capetos. Seduce a los jóvenes caballeros, los educa para transformarlos en ángeles combatientes que luchen con el mismo ardor que los monjes, sus hermanos, contra el diablo —el cual, dice uno de los biógrafos del abad Odilón, se deshace en lágrimas ante las victorias cluniacenses. Y los nobles a los que el *ordo cluniacenis* no ha podido atrapar en sus redes cuando eran jóvenes, los atrae *in extremis*, en el momento del tránsito hacia la muerte: todos aspiran a llevar el hábito de san Benito en el lecho de muerte. Gracias a los niños que ofrece, a los «oblatos», a los moribundos convertidos *in articulo mortis*, la aristocracia laica se precipita entonces en los brazos de Cluny. Pero Cluny no tiene ningún deseo de recoger a los príncipes y a los caballeros adultos. ¿Qué harán en el claustro los «conversos barbudos», ruidosos, demasiado viejos como para aprender a cantar, para adaptarse a la sofisticada etiqueta del ceremonial litúrgico? Los abades del siglo XI, prudentemente —como su predecesor san Eudón cuando hablaba de Geraud de Aurillac— sostienen que cada uno debe permanecer

en su «orden». Desean que la nobleza procure a las innumerables casas de la congregación la paz, los jóvenes reclutas provistos de la buena sangre con la que se hacen los santos y las limosnas, la donación, generosa, de sus señoríos. Pero la nobleza debe permanecer en el mundo. Es aquí donde es necesaria. Y Cluny piensa sujetarla de otra manera, especulando sobre el reforzamiento de las estructuras del linaje, sobre el papel cada vez más importante que los antepasados y su sepultura tienen en la conciencia que la aristocracia adquiere entonces de sí misma. Cluny utiliza como propaganda la idea que va adquiriendo forma de un sitio especial para el purgatorio en el que las almas en pena pueden recogerse, la creencia que los caballeros muertos en pecado pueden aún beneficiarse del servicio de los vivos, que los monjes son los únicos que pueden ayudarlos enterrándolos lo más cerca posible de su claustro, citando sus nombres en los oficios, organizando aquellos banquetes rituales en los que, el día del aniversario de la muerte del bienhechor, la comunidad se reunía para comer con él manjares menos vulgares. El orden cluniacense hace de la intercesión su función primordial. Se considera el instrumento de la resurrección. Puerta del cielo. Esto le lleva a desplegar en el interior de sus basílicas una fiesta maravillosa. El secreto de su éxito se encuentra en estas fiestas, en las liturgias funerarias. En el momento en que la nueva sociedad, atrapada en la red de las instituciones de paz, se consolida, Cluny al dominar el imperio de los muertos y al proyectar sobre la tierra el reflejo evidente de la Jerusalén celeste, parece haber desarmado también la herejía.

Los historiadores de las desviaciones religiosas descubren entre 1040 y 1120 —es decir, en el mismo período del triunfo monástico— un «vacío herético». Vacío que tiene, a mi juicio, una estrecha coincidencia en Francia del norte con la decadencia de la realeza. ¿La herejía fue vencida definitivamente? ¿Cuándo en 1049, en Reims, el papa León IX impuso una profesión de fe, creer en la necesidad de una Iglesia, del bautismo, de la redención de los pecados, de la resurrección de la carne, no lo hizo para oponerse a impugnaciones semejantes a las que Gerardo de Cambray había combatido en Arras? Hay huellas en 1056 de una erupción en Toulouse. Y si en efecto los herejes se hacen mucho menos visibles, deberíamos pensar que muchos de entre

ellos se evadían para unirse a los ermitaños al mundo libre de los bosques, como lo habían intentado hacer los sectarios de Arras. En el período del que estoy hablando, innumerables laicos ahítos de perfección se hicieron carboneros y los espacios no cultivados del oeste y del norte de Francia se poblaron de pequeñas comunidades fervientes. Mal conocidas, sospechosas. Comunidades que a menudo derivaban en efecto —pensemos en Eon de la Estrella rodeado de ángeles y de arcángeles en el bosque de Brocelian-de— hacia las iluminaciones de una escatología extravagante. En cualquier caso, Cluny fue, sin ninguna duda, capaz de hacer frente, gracias a sus exigencias de pureza, al desafío herético. Pudo enfrentar, gracias a los reflejos paradisíacos de sus liturgias y por la pompa con la que supo rodear el culto de los muertos, a los que pretendían romper bruscamente las barreras del más allá.

De esta manera, mientras las masas populares parecían contenidas, mientras los «usos» se afirmaban con el tiempo y parecían por esta razón más legítimos, mientras las cadencias de producción se aceleraban provocando un enriquecimiento que benefició suficientemente a los campesinos como para que en dos generaciones se volvieran menos reacios, la segunda mitad del siglo XI aparece justamente como el momento en el que la disposición concreta de las relaciones sociales coincidió como nunca con el modelo presentado por los promotores de la paz de Dios y por los monjes. De las cuatro propuestas ideológicas que se enfrentaron con tanto ardor hacia 1025, dos quedaron rezagadas, ante todo la de los herejes, pero también la de Adalberón y Gerardo. La verdadera victoria la obtuvo, en fin de cuentas, la propuesta monástica, a la que estaba subordinada la de los partidarios de la nueva paz.

*

La figura trifuncional nunca estuvo ausente del pensamiento de los monjes de Fleury o de Cluny. Ocupaba, sin embargo, una posición también subalterna. La aplicaban sólo a la sociedad mundana de la cual estaban alejados. Había sido utilizada contra ellos con el fin de someterlos a los obispos. En el momento en que triunfaron, consideraron superfluo volverla a lanzar abiertamente. Este éxito abrió el camino a otros sueños, o mejor dicho,

a la expansión del mismo sueño. La historia que intento reconstruir aquí es una historia de fantasmas. En esta historia de lo imaginario, la intromisión de la ideología cluniacense dio paso, en el segundo cuarto del siglo XI, a un período resplandeciente. Seguros de su victoria, los monjes, en posesión del inmenso poder que ofrece el monopolio de la más elevada cultura, construyeron el proyecto de una sociedad enteramente organizada en función de la comunidad monástica y, en la que la parte carnal sería aspirada por la angélica. Para ello dividieron al género humano en dos. De un lado situaron a los «perfectos», a los monjes cluniacenses o a los reformados por Cluny y consintieron en que se sumaran los clérigos. Pero consideraron a éstos, a los obispos a los que se solicitaba de tanto en tanto que consagraran el santo crisma, a los curas que recibían una paga por servir las parroquias que pertenecían a los prioratos de la orden, como simples auxiliares: por una completa inversión del sistema de Adalberón, el clero quedó bajo la tutela de los monjes, los *continentes* quedaron sometidos a los *virgines*. Del otro lado, los «perfectibles». Entre ambas partes, una barrera. Pero también una puerta que se entreabre: la «conversión», segundo bautismo que se propone a los laicos y ante todo a los más grandes, en el momento de la muerte, cuando abandonan el peregrinaje sobre la tierra y esperan en la «región misteriosa» que menciona Agustín, alcanzar la ciudad celeste.

Ante esta puerta los laicos deben permanecer alineados según su condición. La disposición del espacio en las casas de la orden de Cluny testimonia, mejor que cualquier discurso, esta visión del mundo social. La comunidad de los hermanos ocupa el área de perfección cerrada por un recinto, cual muralla contra los ataques del mal. Esta valla se entreabre algunos días para dejar entrar un instante a los excluidos para que contemplen de lejos la fiesta y para que sus destellos los incite a abandonar todo y a participar de ella. A la entrada, los huéspedes son alojados en dependencias diferentes. Una para los nobles a los que se trata majestuosamente como si fuesen monjes; comen pan blanco, sus caballos son alimentados con avena —y lo que los distingue, lo que los hace ser alojados en estas moradas de primera categoría es el hecho de cabalgar, de ser jinetes, de ser caballeros—. La otra morada es para los «pobres» que llegan a pie y que sólo tienen derecho

al pan negro, ración que les corresponde como trabajadores. Dos clases pues, *milites, rustici,* ambas necesarias puesto que el monasterio no ha roto completamente las amarras, puesto que pertenece aún a la tierra.

Sus habitantes se consideran ángeles. El trabajo servil los degrada. Sólo tocan las actividades materiales con la punta de los dedos por medio de pequeños gestos simbólicos. Tienen pues necesidad de gentes que trabajen para abastecer la bodega, las cuadras, el refectorio y para que produzca lo que será vendido con el fin de adquirir las telas, el incienso, las especies, todo aquéllo con lo que adorna su existencia la escuadra monástica, brillante, que sólo concibe su oficio en medio de la suntuosidad. Las relaciones de producción que tienen como marco al señorío permiten a los monjes llevar a cabo el ejercicio de su misión específica. Gracias a los beneficios de su señorío, al bienestar y al ocio que les procuran, pueden pensar en alejarse cada vez más de lo carnal. Los caballeros les son igualmente necesarios, puesto que la tierra es siempre una buena presa para el mal y está infectada de bandidos. Es necesario protegerla para preservar la paz, indispensable ella también si se quiere montar convenientemente el espectáculo paradisíaco del que el monasterio se pretende el teatro. Existen sobre todo, en la tierra innumerables incrédulos a los que es necesario, mediante la guerra, obligar a la verdadera fe o destruirlos. Los monjes cluniacenses tienen, en consecuencia, necesidad de «los que trabajan» y de «los que combaten». Y aunque acceden uno tras otro a la dignidad sacerdotal, necesitan incluso sacerdotes sobre los que descargar las molestias de la pastoral. Por el contrario, prescinden perfectamente del rey. Este sería ante todo un estorbo. Por su ligazón con lo celeste el rey de reyes les es suficiente.

Casi todo lo que podemos captar de lo que se pensaba, en la Francia del norte, entre 1030 y 1120, de la sociedad, proviene pues de los «perfectos», de hombres conscientes de haber alcanzado a medias la salvación y que se esfuerzan por alcanzarla completamente, hombres que observan desde lejos, desde el sitio de su encierro, el mundo del que se han alejado y del que no quieren cambiar su disposición. He aquí lo que los diferencia de Adalberón o de Gerardo, esta indiferencia —¿no es la misma que la del autor desconocido de la *Vida de San Dagoberto,* sin duda

también monje?—, el poco interés que muestran por la acción en el mundo. El oficio de los monjes no consiste en trabajar para perfeccionar las estructuras de la sociedad carnal. Si se ocupan demasiado de ella, corren el riesgo de romper su voto de aislamiento, de dejarse seducir nuevamente por los esplendores cuya imagen se ingenian en construir bajo la protección de la clausura, de dejarse atrapar por el movimiento, por las turbulencias que han decidido rechazar. El único cambio que para ellos cuenta es la conversión, el tránsito, la ruptura y la única misión que se sienten con el deber de cumplir frente a los demás hombres es ayudarlos a franquear el umbral y reunirse con ellos en la vida o en la muerte. A diferencia de la catedral, el monasterio no es un instrumento de reforma de las relaciones sociales. Al igual que las bandas de penitentes que marchan a lo largo de las rutas, al igual que las cabañas de los ermitaños agazapadas en las profundidades de los bosques, al igual que los conventículos heréticos que permanecen ocultos, en el monasterio se vive en otra sociedad. El reino monástico no pertenece a este mundo. Es necesario renacer para introducirse en él y sentirse atraído, no por la retórica de una arenga o por la dialéctica de una demostración racional, sino por un impulso del corazón y por la percepción premonitoria de las trompetas del Juicio Final. Visto desde esta tierra separada, liberada, el mundo terrestre aparece irremediablemente desordenado. Los monjes oran noche y día para que sus pecados sean redimidos. Si caen en la tentación de descender al mundo con el propósito de restablecer el orden, la regla los persuade de la vanidad de la empresa, que por otra parte, está prohibida. El monasterio no tiene, pues, como vocación producir aquellos proyectos de reforma que son las ideologías sociales.

Los escritores monásticos —era verdad en el siglo x de Abbón de Fleury— tuvieron en cuenta, sin embargo, la sociedad exterior. La describieron, no solamente porque algunos de ellos conservaban a pesar de todo el gusto por lo que ocurría más allá de los muros del claustro sino, sobre todo porque se consideraban los intérpretes privilegiados del misterio y se atribuían la función de escudriñar atentamente la agitación del mundo con el fin de descubrir en ella lo que creían eran advertencias provenientes de Dios. Entre las actividades culturales que en los monasterios de aquella época acompañaban la celebración litúrgica, la his-

toria ocupaba uno de los primeros sitios, como exégesis de los acontecimientos.[6] Y en particular la historia «inmediata». Era necesario que los cronistas se informasen y la tarea que tenían que cumplir los excusaba de que la curiosidad por las vanidades del mundo fuese considerada indecente ¿Cómo percibieron pues este mundo?

6. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, París, 1957.

II

FLEURY

En primer lugar, analizaré dos textos compuestos en Fleury-sur-Loire, donde siguiendo la tradición inaugurada por Abbón, se seguía reflexionando, cerca del trono de los capetos, sobre la política y sobre el acontecimiento. Se trata efectivamente, de dos discursos sobre el poder, es decir, sobre la paz, uno sobre la paz del rey, otro sobre la paz de Dios. Son una prolongación inmediata de las palabras de Gerardo, de Adalberón y de Dudon de San Quintín, el canónigo. En ellos se perciben las resonancias de las controversias de los años veinte, mucho menos fogosas desde hacía una o dos décadas. El esquema trifuncional aparece recuperado por la ideología victoriosa y sirve como fundamento de otro sistema, de un modelo monaquizado del orden feudal.

Helgaud

El primero es un *Compendio de la vida del rey Roberto el Piadoso*.[1] Fue escrito en 1033, sin duda, por Helgaud. Este era uno de los *seniores* de la comunidad monástica (a la que se trasladaba institucionalizada la división fundamental de la sociedad secular entre viejos y jóvenes). Helgaud había sido «ofrecido» cuando niño, en la época de Abbón. En los conflictos de comienzos de siglo, no siguió el partido de Abbón, lo que lo acercó a Adalberón y a Gerardo. La obra es un elogio de los capetos,

1. Ed. R. H. Bautier y G. Labory, París, 1965.

pero con la intención de mostrar cómo el rey fue captado por el monaquismo: todas las virtudes que aquí se celebran proceden del hecho de que Roberto se haya asimilado poco a poco a los monjes. Al igual que Adalberón, Helgaud distingue en la figura de su héroe dos «personas», una dirigida hacia el cielo, la otra hacia la tierra, una orante, la otra combatiente. Pero Helgaud deliberadamente nada dice de aquella parte de «juventud», comprometida con la acción militar, con lo carnal: «*en lo que respecta al resto, es decir, a sus combates en el mundo, a los enemigos que venció, a los feudos que adquirió gracias a su fuerza física* (virtus) *y a su astucia* (ingenium) *dejaremos a los historiadores que los relaten*».[2] El autor, en efecto, no compone una historia, sino una *vita,* como las que existían de los santos. Sin duda, este género literario imponía cierta discreción con respecto a la actividad bélica. Sin embargo, el abad Eudón de Cluny había mostrado a Geraud de Aurillac cabalgando, con la espada en la mano. Helgaud se niega a hacerlo: las armas mancillan al que las usa; el estrépito de las batallas no debe repercutir en el retiro de los perfectos.

Dice hablar «*en nombre de los monjes, de los clérigos, de las viudas, de los huérfanos y de todo el pueblo de Cristo*»,[3] es decir, de todos aquellos que en las asambleas de paz se reunían en un solo cuerpo para hacer frente a los malvados, a los guerreros, todos aquellos que la paz protegía y que estaban situados, según el orden de las cosas, bajo la protección de los reyes y que veían en el rey sagrado a su padre. Nuestro «padre»: la palabra se repite sin cesar en el relato de los funerales de Roberto. En el momento en que Helgaud escribe hace ya dos años que ha muerto. ¿Qué queda entonces del poder real? Es evidente que sólo Dios puede mantener aún las disposiciones de paz. Helgaud se esfuerza también por identificar al soberano, a este padre terrestre con aquél que mora en los cielos. Lo único que puede hacer es proyectar la realeza en lo espiritual. Cuando Roberto vivía, dice, estaba ya situado entre los santos y manipulaba sin cesar lo que de ellos había quedado sobre la tierra, sus osamentas, sus reliquias, sólo pensaba en ellas, en embellecer las iglesias construidas sobre sus tumbas, en ornar los relicarios en los que serían guar-

2. 30, p. 129.
3. 30, p. 129.

dadas; en las ceremonias de traslado, frecuentes en una época en que se tenía predilección por hacer viajar los cuerpos santos de cripta en cripta, Roberto transportaba las reliquias en sus augustas espaldas y él también se trasladaba a menudo para visitarlas. Estuvo tan cerca de ellas que terminó por hacer, como ellas, milagros. ¿Esta transferencia de lo monárquico a lo maravilloso —es entonces cuando se propaga en Francia el mito de la santa ampolla cuyo aceite que sirve para consagrar los reyes se renueva sin cesar milagrosamente— no era acaso un medio de alejar al soberano, al transportar al plano de lo irreal lo que aún quedaba de su prestigio? En todo caso, no hay ninguna duda: en el momento en que Roberto exhala su último suspiro asciende hacia el cielo para «ornarlo»; una especie de feudo lo esperaba en aquellas alturas y el Señor inmediatamente se lo concedió. Después de haber pasado toda su vida caminando, trasladándose de uno a otro lado de la frontera entre las dos ciudades, la visible y la invisible, se suma finalmente a los santos, a sus camaradas.[4] El propósito de Helgaud al contar la vida de Roberto es mostrar el ejemplo de esta migración, de esta última ascensión de la cual los monasterios querían ser el sitio predestinado.

La transición le fue fácil al rey pues había decidido progresivamente vivir como monje, como perfecto. Se había apartado de las vanidades del mundo, y se había vuelto cada vez más humilde (*humilissimus*) liberándose poco a poco del orgullo, pecado capital, el pecado de los *bellatores*. En las primeras épocas cuando aún estaba interesado en los hombres del mundo, su atención se dirigía particularmente a los pobres, a la bandada de pobres que invadían el palacio robando y saqueando todo lo que podían; de esta manera colaboraban inconscientemente con la salvación del soberano pues los robos de los miserables despojaban su cuerpo de las vanas vestiduras de las riquezas carnales, lo desnudaban. Roberto gustaba de todo esto. Después de haber sido purificado por los pobres, se ofreció a los religiosos y estableció su sede, dice Helgaud, entre los dos «órdenes».[5]

¿Cuáles? ¿*Oratores, bellatores*? En absoluto, puesto que las etapas de su depuración lo habían apartado de lo militar. Los dos órdenes en cuestión son el *ordo ecclesiasticus*, que se aferraba a él

4. 30, p. 137.
5. 30, p. 138.

seducido por sus virtudes, mientras que él se aferraba con todas sus fuerzas al otro *ordo,* al monástico. El rey, instalado en el movimiento que lo elevaba, se encaramaba en el intersticio que, en el seno del sector de lo social sujeto a un orden, separa los dos niveles de una jerarquía. Esta jerarquía es la de Abbón: los monjes, que han alcanzado una mayor perfección, dominan al clero aún imperfecto. El rey está entremedio. Ya no es, como lo consideraba Adalberón, un intermediario entre lo espiritual y lo temporal, entre los obispos y los príncipes. Tampoco está situado, como lo hacía la teoría gelasiana, del lado de los laicos. Gracias a sus virtudes ha podido llegar hasta el centro del *ordo* —es decir, al centro de aquella expansión del orden celeste sobre los hombres— y gracias a ellas, puede seguir ascendiendo. Domina ya el nivel de los obispos con los que comparte el carácter sagrado. ¿Por qué? Porque se hizo a medias benedictino. Gracias a la penitencia. Para expiar el pecado de bigamia que había cometido al igual que el rey David. La alusión a esta falta, Claude Carozzi lo ha demostrado,[6] ocupa el centro exacto de la biografía. Para Helgaud, la transgresión de lo prohibido fue el punto de ruptura que llevó providencialmente la existencia de Roberto del buen lado, del lado del espíritu. En ella se originó el proceso de conversión, de cambio. A partir de ese momento el rey comenzó a liberarse. Zanjeó los primeros obstáculos recurriendo al gesto propio de los penitentes, a la peregrinación. En la cuaresma anterior a su muerte, se puso en marcha conduciendo a su familia de relicario en relicario y en cada etapa oraba sobre la tumba de aquellos grandes santos que abundaban en el sur de su reino y que él aún no conocía. Entre ellos estaba Geraud de Aurillac, al cual el autor de la *Vita,* conocedor del vocabulario social de los redactores de diplomas, califica de «caballero muy valeroso» *(miles fortissimus)*.[7] ¿No fue este santo el único que llevó adelante su vida ejemplar sin renunciar a la acción guerrera? En el Domingo de Ramos la procesión llegó a Bourges y en Pascua entraba en Orleans. Luego, durante los veintiún últimos días, Roberto, inmóvil, se abandonó por completo a los ejercicios monásticos, tratando de identificarse con el propio san Benito; murió finalmente como él cantando los Salmos.

6. En un estudio en prensa, sobre el texto de Helgaud.
7. 27, p. 126.

En esta «lección» que representa el *Compendio,* escrito para ser leído en el interior del monasterio en el momento en que los monjes se reúnen en el refectorio para comer, la tripartición social, no formulada, constituye la subestructura del discurso: están los guerreros, de los que se evita hablar; están los pobres; está el «orden» del clero: sobre este plan ternario se construye la sociedad mundana. Pero Helgaud, que no dice una palabra acerca de la manera de como debía ser llenada la función militar, no agrega nada con respecto a las otras dos. Los clérigos sólo son comparsas y se ignora lo que tienen que hacer; los pobres son parásitos, o los figurantes intercambiables del ritual de la caridad. Este monje pretende glorificar a un rey que se ha liberado de las tres funciones que existen en el seno de la sociedad secular con el fin de penetrar en la otra parte del mundo visible, la buena, que es la puerta del cielo. Para Helgaud, los hombres están en realidad repartidos en cuatro categorías, sobre cuatro niveles. Abbón los había visto alineados de la misma manera cuarenta años antes y había subordinado las tres categorías seculares al «orden monástico», que se anexa los muertos, que reivindica como propias las parcelas de sacralidad dispersas en los sarcófagos y en los relicarios y que tiende los brazos hacia los ángeles. He aquí cómo la escritura monástica, en la primera mitad del siglo XI, se distancia del modelo trifuncional.

La distancia es mucho más evidente en otra *lectio,* en otra biografía ejemplar, compuesta en la misma época, en un monasterio de la misma provincia real, Saint-Maur-des-Fossés, reformado por los cluniacenses. Me referiré a ella brevemente. El héroe, Bouchard el Venerable, era un simple conde de París. Pero, dejando de lado el milagro y aquella asunción que permitió participar a Roberto el Piadoso, a partir del instante en que exhaló su último suspiro, de los goces del Paraíso, el puesto que el autor de la *Vita* da a Bouchard es el mismo que Helgaud había dado al rey. El conde muere también como un benedictino. Se lo alaba por haber protegido especialmente las iglesias y a los «desarmados»:[8] de esta manera se substituye —y esto es el feudalismo— al soberano decadente y se reúne a todos los buenos príncipes que, en las asambleas de la paz de Dios, hacen la promesa de

8. *Vita Burchandi Comitis Vindocinensis, Corboliensis, Meledunensis et Parisiensis,* ed. BOUREL DE LA RONCIÈRE, París, 1892.

proteger especialmente a los sacerdotes y a los pobres. *Defensor ecclesiarum, largitor eleemosynarum,* «defensor de las iglesias», «distribuidor de limosnas», estos fueron los dos únicos usos lícitos que hizo de su poder y de su riqueza. Detrás de su féretro, una cohorte semejante a la que se había formado en los funerales de Roberto acompañó hasta la tumba y hasta el momento de la resurrección, al «*muy piadoso partidario* (sublevator) *de los monjes, de los clérigos, de las viudas y de las vírgenes que sirven a Dios en los monasterios*». Monjes, clérigos, monacales: nuevamente una tríada, también jerárquica pero en este caso estrictamente eclesiástica. No sólo los guerreros están ausentes de este cortejo sino también los pobres. Los miembros de esta jerarquía permanecen «cada uno en su orden», y luego de la muerte entran directamente en la gloria, primero los monjes, luego los sacerdotes, por último, incluso, las mujeres —aquéllas que no son poseídas por ningún hombre, que aceptan solamente el yugo de Cristo—. La carne no representa en absoluto una preocupación. El interés ya había sido menor en el caso de Helgaud. En este segundo texto, cuyo autor es Andrés, monje también de Fleury, el tema desaparece por completo.

Andrés

Andrés escribió diez años después de Helgaud. Redacta el libro V de los *Milagros de San Benito*.[9] Hagiógrafo que acepta ser al mismo tiempo «historiador». La ocasión le parece buena para contar a menudo, mientras continúa el relato de las maravillas realizadas por el muy poderoso personaje cuyas reliquias descansan en Fleury, los acontecimientos curiosos que ocurren en la región y cuyos rumores le han llegado. Ecos de los conflictos, de las batallas, de las armas que se entrechocan en el momento en que se instala el señorío y que se intenta controlar los tumultos mediante las instituciones de paz. Andrés no habla del rey que se aleja poco a poco de Orleans y que ha visto confundirse sus prerrogativas con las de los príncipes. Pero habla del orden social, según su perspectiva personal. Los juicios que emite están

9. Muy mal editado por E. DE CERTAIN, SHF, 1858, corregido por A. VIDIER, *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire.*

directamente influidos por las resonancias del antiguo combate por la exención monástica, por el fuerte rencor de los monjes hacia los obispos. Esta toma de posición, le impide referirse explícitamente al postulado trifuncional. Sin embargo, éste está presente en los hábitos del pensamiento y de la palabra; la posición que ocupa se descubre en particular en el relato[10] que Andrés hace de un acontecimiento ocurrido tres o cuatro años antes, en 1803 —acontecimiento que se conoce sólo por la obra de Andrés y por una somera alusión, mal fechada—, que aparece en los vestigios de una crónica escrita en el monasterio de Déols.[11]

El hecho ocurre en Bourges, es decir, fuera de la «Francia», en Aquitania. En esta provincia durante la segunda década del siglo XI, el duque Guillermo el Grande, siguiendo el ejemplo del rey Roberto, había organizado personalmente la paz de Dios, diócesis por diócesis. Murió en 1030. El poder ducal, minado por el feudalismo al igual que el del rey de Francia, se hundió y, a partir de entonces, la empresa de pacificación fue llevada adelante, como en Borgoña y en Francia, por los obispos. «Nuestra paz», afirma claramente el obispo Jourdain en Limoges en 1031, antes de maldecir al mismo tiempo a los caballeros y a los malos príncipes. En el mismo año, el nuevo arzobispo Aymón extendió la paz de Limoges a la diócesis de Bourges, éste provenía del linaje de los señores de Borbón, castellanos que no poseían ni siquiera el título condal y que, sin embargo, y en esto consistían los avances de la descomposición feudal, habían podido apropiarse de la sede metropolitana. Siete años más tarde llegó el momento de renovar los ritos de sacralización con los que se esperaba poder contener la agresividad de los guerreros. Aymón reunió pues, en Bourges un concilio provincial. Pero quiso ir más lejos. Con el fin de «renovar» y hacer más estrecha la red, adoptó las fórmulas borgoñonas de compromiso colectivo que Gerardo de Cambray había condenado. Impuso el convenio de un pacto «*compactum*», de una conjuración.[12]

Ofreció no obstante dos novedades. A diferencia de los juramentos que habían sido prestados sobre los relicarios en Verdun-sur-le-Doubs, luego en Beauvais y en Soissons, el juramento, se

10. I, p. 192-198.
11. RHF, XI, 381.
12. P. 193.

exigió, en nombre de la ley *(lex)*, no solamente a los caballeros sino a todos los varones mayores de quince años. Tanto el «pueblo» como el clero fueron incluidos en la liga: el obispo fue el primero en pronunciar la promesa y tocó con su mano la reliquia de san Esteban. Además la obligación no era solamente negativa: no atacaré y no despojaré esto o aquello. Era también positiva; como las obligaciones de los vasallos, predisponía al ataque. Se debía hacer el juramento de enfrentar a los provocadores del desorden, a los que destruían y alteraban la paz, a los «violadores», a los «corruptores». Una vez rotos todos los lazos de parentesco o de amistad, todas las diferencias de condición y de función abolidas, los conjurados «*con un mismo corazón*» debían perseguir a «*los invasores de los bienes eclesiásticos, a los que incitan al pillaje, a los opresores de los monjes, de las religiosas y de los clérigos, a los que conducen el combate* (impugnatores) *contra nuestra santa madre Iglesia*». En este punto vemos que la clasificación evocada por Andrés se acerca a la de Helgaud y a la de todos los escritores monásticos: los únicos que permanecen en su sitio y que no están obligados a prestar juramento son los monjes y los monacales: han hecho en efecto, voto de estabilidad. Constituyen una pequeña sociedad cerrada, que se mantiene aislada. Pero en el «mundo», dominio de la agitación, de la gesticulación, de lo inestable, dominio despreciable donde se da la corrupción y la violencia, los hombres se distribuyen en tres grupos.

Por un lado, aquéllos que el texto designa como caballeros. *Milites, equites:*[13] Andrés vacila entre las dos palabras; habla incluso de «orden ecuestre» —y es la primera vez en la Francia del norte que encontramos el término *ordo* aplicado a la caballería— pero no olvidemos que Andrés se jacta de escribir bien y que ha leído Tito Livio. En todo caso es muy significativo el sentido que da, al pasar, a la palabra.[14] La emplea no solamente, como lo hacía todo el mundo en su época, para distinguir una categoría social investida de una función militar, sino que la usa ya, mucho antes que todos los demás, para evocar una cualidad moral: el buen corazón. Al describir el desorden en que viven los caballeros, dice que «*sus corazones se marchitaron, que olvidaron la caballería*». Para él, la caballería está relacionada con el

13. P. 196.
14. P. 194.

corazón, con el coraje. Si el caballero huye como una liebre traiciona los deberes de su orden. En cuanto a los demás laicos que tienen la obligación de constituir la infantería,[15] Andrés los percibe como una multitud hormigueante. Los observa desde lo alto. No puede escapar a su condición: se jacta de que su padre, rico y generoso, en consecuencia noble, podía alimentar hasta doscientos pobres en épocas de escasez, *largitor eleemosynarum* como Bouchard el Venerable, asumiendo de esta manera por su prodigalidad, por las limosnas, al abrir sus graneros y hacer donaciones, la tercera función, nutridora, la de los antiguos reyes. Hay que convencerse que la sociedad monástica recluta todos sus miembros de la nobleza. La nobleza, y ésta es una de sus funciones, uno de los aspectos de su «generosidad», le asegura su reproducción carnal. El monje Andrés, aristócrata desdeñoso, habla un poco más adelante de los hombres de a pie, a los que asimila simplemente con la «plebe». Sin duda, prefirió cambiar sus palabras y emplear siempre el buen lenguaje clásico de la escuela, pero este término, bajo su pluma, adquiere un tono netamente peyorativo. Cuando se refiere al «pueblo», Andrés precisa: éste es campesino, y está compuesto en su totalidad, por *agrestes*, «campestre» —éste es el vocablo que utilizan las disposiciones de la paz de Dios cuando se refieren al sector popular— que es «humilde» —el término proviene esta vez de los Salmos—; y sobre todo el pueblo está necesariamente desarmado, *multitudo inermis vulgi*.[16]

Por último, para Andrés, monje, seguro de su superioridad y por lo tanto condescendiente, los hombres del tercer grupo, los clérigos,[17] sólo son auxiliares, «ministros» *(ministri)*.[18] En todos los señoríos esta palabra designa corrientemente a los intendentes, a los administradores de los dominios, a los guardas rurales. Los clérigos aparecen pues como los ministeriales de lo divino, los administradores subalternos de las provincias de lo sagrado.

Tripartición, en consecuencia. Ya no la de Adalberón y la de Gerardo ni la de los concilios en los que se juró la paz. No obstante hay en realidad, en el desarrollo de los hechos, como en

15. *Pedites*, p. 196.
16. P. 194.
17. *Clerici*, p. 197.
18. P. 193, p. 196.

los mismos concilios de paz, como en 1031 en Limoges, dos partidos enfrentados en una lucha maniquea. De un lado el mal: los caballeros; del otro, el bien: el pueblo custodiado por los clérigos, movilizado, parroquia por parroquia, detrás de los estandartes de los santos sacados de los santuarios para tal ocasión, que se enarbolan como gonfalones, como emblemas de la acción represiva: el ejército de los pobres. Al principio, desprovisto de armas y fuerte por su propio poder y por la ayuda de Dios. Ejército eficaz que fuerza a los príncipes a introducirse en el «pacto». A todos, salvo a uno, al señor de Déols. Entonces los batallones de la paz, formidables, comienzan a destruir los castillos, es decir, los símbolos de la opresión, las sedes de la explotación señorial, guaridas en las que los enjambres de caballeros regresan a despilfarrar placenteramente los frutos de sus rapiñas. Andrés juzga buena esta acción inicial. Para él, el ejército de los pobres sigue siendo —y las metáforas que utiliza para referirse a él lo demuestran— el instrumento por medio del cual el Dios de Israel hace descender de su pedestal a los soberbios.[19]

Buena acción, y sin embargo, a causa de su mismo éxito, inquietante ¿Cómo poder comprender que *«la multitud del pueblo desarmado haya podido, al igual que un ejército armado, sembrar el miedo entre los guerreros y espantarlos hasta el punto de huir, olvidando su caballería, abandonando sus castillos, ante las cohortes de humildes y campesinos como si se tratase de los más poderosos reyes»*?[20] En este caso se trata de un prodigio. Sorprendente y en cierta medida escandaloso, para quien defiende el orden con tanto más ardor porque pertenece a la clase dominante. ¿No estamos en presencia de una perturbación de la organización normal? Andrés está evidentemente persuadido de ello cuando compone su trozo de retórica. Sabe que las cosas volverán pronto a recuperar su orden natural. En efecto, el primero en ser embriagado por el éxito fue el prelado, el arzobispo. Enorgullecido por el triunfo logrado gracias a los «humildes», se volvió él mismo «soberbio» y «codicioso». Un monje no debe asombrarse por esto: los obispos han permanecido en el mundo contaminados, dominados por el placer de las armas, por el dinero, por las mujeres; más allá de la ciudad perfecta que es el monasterio la

19. P. 193-194.
20. P. 194.

cizaña no está separada del buen grano. La cizaña, es decir, el dinero. Andrés lo dice: se ha comenzado a vender la paz, este don de Dios (¿qué se puede decir? ¿Se deben organizar colectas, percibir los subsidios para continuar la acción, como se hizo en Languedoc más tarde en la segunda mitad del siglo XII? ¿O bien el arzobispo victorioso sustituirá a los señores de los castillos abandonados, se arrogará sus derechos y percibirá en su nombre los impuestos exigidos a los campesinos que estaban bajo su protección?) A partir de ese momento todo cambió súbitamente: los buenos, los blancos se volvieron negros. El arzobispo intensificó la ofensiva y sitió una fortaleza que sus defensores no querían entregar. Allí se habían refugiado no solamente los caballeros sino también la gente del pueblo (no todos los aldeanos habían seguido el partido de los combatientes de la paz: la protección prometida por los señores laicos no les parecía ni demasiado insignificante ni demasiado difícil de compensar). Para apoderarse del castillo Aymón lo incendió como era costumbre. Apocalipsis: Andrés habla de cuatrocientas víctimas; describe escenas horribles, mujeres embarazadas y niños quemados vivos. La masacre de los inocentes. Un hecho es evidente: el insólito triunfo transformará a los «miserables»[21] en aquellos furiosos que anuncian la llegada del Anticristo. Habían cometido una falta. Para ellos, aquél fue el comienzo del fin.

Dios a partir de ese momento se apartó de ellos. Sin embargo, les hizo el favor de advertirlos y les dio una última oportunidad de enmendarse. Las tropas del arzobispo y las del señor de Déols están ahora frente a frente; Dios multiplica los signos monitorios. Va a librarse una batalla «campal» y he aquí la prueba: el Todopoderoso se ve obligado a emitir su juicio, a designar mediante la victoria a aquél que está en posesión de la verdad. Dios entonces lanza el rayo y éste cae entre los dos ejércitos. Cegadas, pero por el orgullo, las bandas de los partidarios de la paz no quieren entender el mensaje. Provocan a Dios y serán vencidas. ¿Un nuevo milagro? Sorpresa. ¿Por qué el Señor ese día ha favorecido al más malo de los señores, al que reunía bajo su pendón a todos los malditos y se dedicaba a rechazar a todos las disposiciones de paz? ¿Por qué esta injusticia aparente?

21. P. 196.

Dios, dice Andrés, había elegido al señor de Déols para que fuese el brazo de su venganza.[22] ¿Lo usaba acaso como una especie de cebo, de señuelo, para ver hasta dónde podían llegar los «pobres», hasta qué grado de arrogancia? Pues —y esto es lo que nos interesa del pensamiento de Andrés— Dios no deseaba el advenimiento de una nueva organización de lo social en que las distinciones funcionales se diluyesen. La conjuración en lo que tenía de coercitiva y de agresiva le parecía ya sospechosa: ¿no conduciría, al negar las diferencias, a destruir el equilibrio del edificio que se basaba en una justa distribución de los oficios? Adalberón y Gerardo habían observado esto cuando luchaban contra los propagandistas del movimiento de la paz. La función militar, por los términos y la manera en que se establecía el compromiso sacramental, se había ya difundido entre el pueblo y el clero. ¿Si los monjes permanecían al abrigo de las tentaciones, los clérigos no se convertirían en la presa del orgullo y de la avidez caballerescas y se dejarían atrapar por una esperanza de igualdad que en la medida en que se realizase arrastraría la humanidad ya no hacia el paraíso, pues la historia no sabría dar marcha atrás, sino hacia el mal? ¿Hacia aquel desorden, hacia aquella confusión de funciones sociales, responsables ya de esta sorprendente novedad: la huida de los guerreros ante los campesinos?

El escándalo estalló en el curso de la batalla a pesar de las advertencias caídas del cielo y la ira divina hizo sentir sus efectos inexorables. Los dos ejércitos se enfrentaron en las orillas del Cher; el del arzobispo tenía menos caballeros. Se percibían algunos en las filas de los combatientes de la paz, pero el grueso de la caballería se concentraba detrás del príncipe, última esperanza de la resistencia feudal. En ese momento, se inventó una estratagema, burlesca, repugnante. Andrés no ríe sarcásticamente como lo había hecho Adalberón. Está indignado. Semejantes muecas y disfraces le desagradan. Hombres procedentes del pueblo intentaron hacerse pasar por caballeros. Montaron a horcajadas en cualquier caballo, usurpando de esta manera la postura caballeresca reservada a los agentes legítimos de la función militar. Creían así poder introducirse en el «orden ecuestre». Encaramados sobre asnos, estos insensatos se lanzaron a una grotesca cabalgata. Im-

22. P. 194.

prudentemente, pues su sangre no era la buena y carecía de aquella «virtud» genética propia del caballero. En un instante su ridículo asalto se transformó en desbandada. Los fugitivos aterrados se ahogaron en el río, y una parte de los incendiarios desaparecieron. Los demás, enloquecidos, se mataron entre sí. Los hombres consagrados por nacimiento al combate no tuvieron ni siquiera que ensangrentarse las manos. Por medio de esta derrota y de este aniquilamiento, Dios pronunció el veredicto que se le había obligado a dar. Los primeros en ser castigados, ya que eran los primeros culpables, fueron los clérigos. El arzobispo escapó a la muerte pero fue herido; al día siguiente se descubrieron los numerosos cadáveres de los sacerdotes, ensartados en el asta de los pendones sagrados: habían cometido el error de transformar a éstos en los estandartes de un combate carnal. Dios condenó furiosamente la inversión de las funciones en la sociedad terrestre. Los siervos habían cometido la audacia de querer dominar a los señores; los curas, instituidos para ser pastores, se habían transformado en lobos.

El discurso de Andrés de Fleury se dirige pues ante todo, a los eclesiásticos. Prolonga la exhortación de Adalberón y la anterior de Abbón y de Aelfrico: los servidores de Dios no deben portar armas. Pero Andrés enlaza otra idea y proclama: es perjudicial que el pueblo participe en la acción militar. Exhorta a que se desconfíe de los obispos demagogos que, pensando en su propia gloria, han desvirtuado las prescripciones de la paz de Dios y han llegado recientemente a colocar la espada en manos de los pobres, abriendo de esta manera las vías de la subversión. Para defender la sociedad adopta la misma actitud de Gerardo de Cambray; como él, parece erguirse en defensor de la trifuncionalidad.

Pero sin embargo, no debemos confundirnos: Andrés no ve la sociedad dividida en tres sino en cuatro. Al igual que Abbón. Si considera necesaria la tripartición de la sociedad secular, es a condición de que se reconozca la superioridad de una categoría separada, la de los monjes. Pero para alcanzar la perfección, es necesario que la institución monástica sea apoyada por la institución señorial. El monaquismo reformado del siglo XI encuentra en el nuevo señorío su punto de apoyo. La sociedad «feudal» le parece excelente: que nada cambie; velemos juntos para que sean reprimidos con rigor aquellos capaces de alimentar, en la paz o

en la guerra, una esperanza de igualdad en el pueblo sometido. Para Andrés el pueblo está protegido y amparado: recordando las caridades de su padre, justifica la explotación de los trabajadores mediante el argumento de la redistribución proporcional de los beneficios señoriales. El orden se basa en el afecto compasivo de los señores y en la reverencia que les debe la plebe. Los clérigos y los caballeros tienen la misión de mantener este orden por los medios materiales o espirituales que están a su disposición. De este modo, algunos hombres que gozan del bienestar de los monasterios avanzarán en el camino de la salvación, arrastrando tras de sí a todos los demás. Andrés de Fleury ya no piensa en el rey; su resentimiento va dirigido contra los obispos, pero más resueltamente aún contra el vulgo. Esto lo sitúa preferentemente en el partido del señor de Déols. Se colocó sin duda del lado del señor Esteban, cuyo castillo, refugio de pobres y de niños, había sido destruido por el incendio. En todo caso coincide con Helgaud en un punto fundamental: la organización de la sociedad debe mantenerse tal como es en tanto la humanidad no se haya volcado por completo, siguiendo el orden correcto, en aquel más allá anticipado por los abades. Ni Andrés ni Helgaud proponen un proyecto de sociedad. Ven a los hombres distribuidos según los decretos de la providencia en cuatro compartimientos, uno de los cuales está ocupado por ellos; en los otros tres están alineados convenientemente aquéllos a los que observan desde su posición privilegiada, a los que esperan salvar por medio de la liturgia y de los que piensan utilizar las funciones respectivas para continuar pacíficamente su propia ascensión.

III

CLUNY

Raúl Glaber

La cuatripartición no parece ser menos evidente para los monjes integrados en la congregación cluniacense. Voy a intentar aproximarme a ellos. Abandono Francia para pasar a Borgoña donde Raúl Glaber concluye los cinco libros de sus *Historias* antes de 1048, muy poco después de la redacción del libro V de los *Milagros de San Benito*. Su curiosidad por las cosas del mundo es semejante a la de Andrés de Fleury. Es incluso más ávida. Se siente atraído por todo lo que vive y se agita fuera del claustro. No puede permanecer en su sitio y toda ocasión es buena para emprender el viaje. Sabe escuchar y observar. Es un excelente testigo, a mi juicio el mejor, de un universo que ve su orden tradicional invertido. Entendámonos: Raúl Glaber goza de una mala reputación; la historia positivista le reprocha, aparte de forzar el latín, su tendencia a deformar la «verdad». Muy recientemente, R. H. Bautier ha demostrado con certeza, cómo Glaber manipuló la información que le llegó de la herejía de Orleans. Sin lugar a dudas, Raúl Glaber deforma la realidad y es por esta razón precisamente que me interesa. Porque construye una imagen global, vigorosa a partir de rumores que recoge de todas partes. Y porque esta imagen es la que se tenía entonces en Cluny. Las *Historias* están, en efecto, dedicadas a Odilón, al «rey Odilón» y esta dedicatoria lo distancia ya de Adalberón, situándolo en sus antípodas.

Algunas veces Raúl Glaber abandonó la Borgoña. Sin embargo, pasó la mayor parte de su tiempo entre Auxerre, Saint-Bénigne y Cluny. Esta región, su patria, carece ahora de rey y

de duque autóctonos. Raúl no ignora ni al rey ni al emperador. Los saluda en voz muy baja, pero de lejos y los mantiene a la misma distancia. No se siente implicado ni por las controversias sobre la monarquía, ni por la tradición carolingia ni por la tradición franca. Se siente ajeno a todo ello. Esta indiferencia aparece con mucha claridad en su obra: no dice una sola palabra sobre el siglo de Carlomagno, el gran siglo, el siglo IX. Comienza su historia más tarde sin hacer ninguna referencia a ese pasado. Penetramos con él en otra provincia de la memoria que no está impregnada del recuerdo de Hincmar y de las enseñanzas de la escuela de Reims. El rechazo de la herencia cultural carolingia es tanto más significativa cuanto que este texto es precisamente, esta vez, una *historia*. Ya no una historia nacional —la nación borgoñona, desmembrada, ya no existe— sino general: la historia del mundo entero. A pesar del gusto que demuestra por las criptas, los sarcófagos, los epitafios, Raúl no habla solamente de santos. No tienen necesidad de ningún pretexto, de disimular que cuenta milagros. Confiesa su propósito: relatar todas las novedades, todo lo que ocurre de «nuevo» en las proximidades del milenio y que aparece bajo la forma de múltiples prodigios, novedades que el poder de Jesús seguirá haciendo aparecer hasta la última hora del último día. Relatar los fenómenos que guardan siempre alguna relación con el Cristo. Por esta misma razón, Raúl Glaber se dedica a examinarlos. Cree estar glosando el acontecimiento y descubriendo sus múltiples sentidos. Pone en esta tarea todo su empeño y se muestra inquieto y dubitativo. Con justicia podemos llamar místico, en el sentido dionisiano del término, el comentario que hace recurriendo a la analogía y estableciendo las correspondencias entre lo que se desarrolla fugazmente en el curso del tiempo y las estructuras intemporales.

He aquí porqué el tratamiento de los acontecimientos está precedido por una larga meditación sobre el carácter cuaternario de la divinidad. Ordenación fundamental que traduce la correlación entre los cuatro Evangelios, las cuatro virtudes, los cuatro ríos del Paraíso y, por otra parte, los cuatro puntos cardinales, los cuatro elementos que constituyen la materia, los cuatro períodos de la historia humana. Desde el comienzo de la obra se establece un marco cuadripartito. Esta propuesta preliminar tiene su punto de partida, dice su autor, en las enseñanzas de los

«Padres griegos». ¿En quién piensa? Seguramente no en Dionisio: el cuadrángulo sustituye a las tríadas. Toda la aventura humana se inscribe en un cuadrado, aquél que circunscribe al claustro monástico y que expresa simbólicamente la armazón del mundo visible. No obstante, puesto que, como sostiene san Jerónimo, «*todas las cosas terrestres tienden a elevarse hacia lo celeste, y una vez que los ángulos se hacen menos agudos, tienden al círculo que es la más bella de todas las figuras*», los cuatro ángulos de la historia, por el juego de encajes que los vincula a las formas estables, circulares, más perfectas de la creación, están obligados a tomarlas como modelos, a disolverse en lo eterno. La preocupación por descubrir a cada instante los síntomas de este progresivo ajuste hace que las *Historias* sean irritantes para los que buscan hechos verídicos. Por el contrario, la obra tiene elementos para fascinar al historiador de las ideologías, de los sueños. Y ante todo, por la concepción de la duración que en ella aparece. Pocas indicaciones cronológicas. Lo que le importa a Raúl Glaber es la orientación del curso de la historia; cuando describe las sinuosidades de este curso, a veces el tiempo histórico parece titubear. Pero no se repliega sobre sí mismo como hace el tiempo de las liturgias. Más o menos recto se dirige hacia una meta. De este modo, aquéllos que se imaginan que todos los años, por Pascua, el Salvador viene a vaciar los infiernos y a conducir a los suyos al cielo, caen en una trampa que les tiende el demonio. El Juez Supremo reaparecerá algún día, y este día marcará el fin de una sucesión lineal de acontecimientos que son la prefiguración de otros, a los que Raúl Glaber otorga un valor benéfico o funesto y a los que interpreta como mensajes misteriosos. Raúl fue arrastrado por la marea y violentos remolinos lo perturbaron. Poco antes de 1033, una vez pasados los mil años de la cuarta edad, la angustia se hizo más intensa. Luego se redujo cuando Dios se calmó cuando las estrellas dejaron de reñir en el cielo. En el momento en que Raúl escribe todo ha vuelto al orden. La historia continúa menos turbulenta. Sin embargo, la quinta edad no existirá. Cuatripartición necesaria.

Hasta el fin del mundo, los humanos permanecerán juntos en dos moradas: en la tierra y en aquel sitio secreto donde viven aún los muertos. Pero los difuntos, reciben la visita de los ángeles y de los diablos. Estos emisarios provienen de otras dos

áreas: el cielo, el infierno. Las cuatro partes del espacio están, en efecto, comunicadas. Tanto como Gerardo y Adalberón, Raúl estaba convencido de la coherencia entre lo que se percibe del universo y lo que escapa a los sentidos, dejándose sólo adivinar. Pero no percibe esta coherencia como estática, como perteneciendo al orden de lo ejemplar, de la isonomía. Sabe que es, para hablar con propiedad histórica: en determinados momentos y en determinados espacios se producen entrecruzamientos. Los observa con atención desde su sitio privilegiado de observador, desde el monasterio cluniacense, en la intersección de cuatro dominios, el angélico y el terrestre, el demoníaco y el funerario. Está menos interesado en las relaciones que mantienen los vivos, que en aquellas poblaciones que se sienten hormiguear y susurrar en lo invisible, en los extraños pasajeros que surgen en el crepúsculo, cerca de las tumbas, de los relicarios, en las cabalgatas que atraviesan los cielos tormentosos, aquellas grandes formas blancas premonitoras que desfilan a menudo mudas pero que a veces también hablan. Demonios, resucitados. Angeles, santos, que no se distinguen bien unos de otros. En el seno de esta sociedad brumosa, una sola división neta: entre los buenos y los malos. División que se proyecta sobre la sociedad humana, también dividida entre el bien y el mal, invadida constantemente por lo maléfico y corriendo el riesgo de sumergirse en él cuando aquellos gérmenes de corrupción que son las comunidades judías y las sectas heréticas comienzan a fermentar de nuevo, a pesar de las hogueras, de las masacres. Tanto como el mundo de los difuntos, el de los vivos le parece a Raúl Glaber flagelado, trastornado, atormentado. Infectado por el pecado, moran en él las desigualdades.

En él se superponen dos niveles de sumisión, de coacción, múltiples, que están situados, sin embargo, a ambos lados de una línea divisoria fundamental. Esta no es la que traza la institución señorial: Glaber no habla ni de «señores» ni de «siervos». La distinción que utiliza es la de Agustín, la de Gregorio Magno, entre los dependientes y los dirigentes, entre el «vulgo», «multitud» rústica, pasiva, estúpida a la que se engaña y desprecia, y por otra parte, los «nobles», que dan el ejemplo, que instruyen, dirigen, obligan a seguir el camino recto. Los nobles son los actores de la historia. En medio de estos jefes, el rey. Raúl admira también a Roberto el Piadoso; celebra en su persona la «sabidu-

ría» gracias a la cual el desorden puede dominarse; pero si lo elogia es porque ante todo ha seguido los consejos de Odilón, de Guillermo de Volpiano, de los cluniacenses. En el mismo nivel que este soberano sitúa a otros príncipes, como los duques de Normandía, al igual que el Capeto poderosos, temibles, generosos, que gobiernan sus Estados como lo hace el rey, cual buenos padres de familia. En la misma fila, ya no por encima de los jefes guerreros, sino a su lado, sitúa a los obispos, los «ojos de la fe católica». Cuando se ciegan —y esto ocurre a menudo: Raúl Glaber es tan duro con el episcopado como Andrés de Fleury— el orgullo, la rapacidad, la lujuria atrapan al pueblo, el género humano regresa al caos. El mal se infiltra de esta manera, desde el nivel superior al inferior, por la debilidad de los «rectores», de los «príncipes» que dirigen las grandes casas que constituyen las diócesis, los principados feudales, «familias» que se ven inmediatamente contaminadas por las faltas de sus jefes.

La estructura profunda de la sociedad humana, reducida a una de las cuatro moradas, es en consecuencia, binaria. Pero bajo la mirada de Raúl, se combinan en realidad sin que tenga demasiada conciencia, dos biparticiones. Una de ellas, a la que acabo de referirme, no es definida por Raúl pues le parece evidente. Para expresar la otra, emplea la palabra *ordo* en su sentido social. De la misma manera que hay dos sexos, dice, hay dos órdenes[1] jerarquizados. ¿Cuáles? El «orden de los clérigos» y el «orden de los laicos».[2] Es necesario que se distingan con mucha claridad —Raúl condena también las nuevas maneras de vestirse, de cuidarse los cabellos y la barba que llevan a confundir a los militares no sólo con los sacerdotes sino también con las mujeres. Dos órdenes al que se suma un tercero, el orden de los monjes. ¿Pero pertenece éste al mismo mundo?

El monasterio alberga, en realidad, una sociedad particular, aislada por su voluntad de retiro y por el nivel de perfección al que aspira, organizada no obstante como la del mundo, puesto que quiere servirle como modelo y atraerla poco a poco hacia ella. Por esta razón, la sociedad monástica cree asumir autónomamente las tres funciones. Ante todo, la sacerdotal. Se ha apropiado de ella completamente. En Cluny lo único que hacen los mon-

1. «*Utriusque sexus et ordinis*», IV, 13; II, 4, 15.
2. III, 8, 26; IV, 1, 4.

jes es cantar los Salmos. Todos se turnaban para celebrar «*sin interrupción la misa y ponían en este oficio tanta dignidad, tanta piedad y veneración que más que hombres parecían ángeles*».[3] Al cumplir los ritos del sacrificio de la primera función, aquéllos que están a cargo del *ordo* más elevado de la jerarquía secular, los monjes, pueden elevarse hasta las perfecciones angelicales. Pero lo que ofrecen con sus manos ante el altar es también un alimento que distribuyen entre las almas en pena, confortándolas y devolviéndoles la paz y la vida. Los monjes se consideran también nutridores. Y no solamente en el dominio de lo espiritual: obren sus graneros y reparten entre los pobres el excedente de la producción señorial. Por último, la sociedad monástica hizo suya la función militar. No pienso únicamente en los combates simbólicos que se desarrollan en el oficio litúrgico, en aquella lucha que los monjes, organizados en escuadrones, emprenden noche y día, cantando en coro, contra las fuerzas del mal. Los monjes participan concretamente en la guerra santa. La congregación cluniacense se propagó ampliamente en España. Raúl Glaber está al tanto de lo que ocurre allende los Pirineos, en la zona de enfrentamiento entre cristianos e infieles. Sabe que, ante la ofensiva de Almanzor, «*la escasez de los efectivos obligó a los monjes de la región a tomar las armas*».[4] Justifica lo que puede parecer una recaída en lo carnal. Los monjes han actuado de esa manera, dice, «*más bien por amor y caridad fraternal que por pretenciosos deseos de gloria*». La prueba: el cielo no los ha castigado. Los religiosos encontraron la muerte en el combate mientras cumplían la misión de los reyes, de los *bellatores;* se los vio reaparecer por la mañana, al alba, en la iglesia del monasterio de La-Réome-en-Tardenois; un obispo conducía la tropa —un viejo monje tal como eran los mejores prelados cuando Raúl escribía— todos vestían una túnica blanca. El signo es evidente: todos están del buen lado, salvados. Algunos anunciaron que estaban de paso, que muchos iban a seguirles y afirmaron que Dios les había solicitado compartir el destino de los bienaventurados. El monje-sacerdote no peca pues cuando se suma a los guerreros. Vemos de esta manera cómo Raúl Glaber defiende lo que Abbón y Aelfrico habían condenado algunas décadas antes y que Andrés

3. IV, 13.
4. II, 9.

de Fleury aún condenaba. ¿Estaba tan seguro de su causa? ¿No muestra acaso en otra parte a san Martín esforzándose por salvar de las garras del Demonio a los canónigos de Tours, que *«sirviendo con el hábito militar habían perecido ahorcados en un combate»*?[5] En realidad, en este caso se trata de canónigos que no son monjes puros y de una guerra que no fue seguramente una guerra santa. En todo caso, lo que las *Historias* describen son, asumidas conjuntamente por la comunidad monástica como antaño lo hacía el rey, las tres funciones sociales, arrancadas de la materia, sublimadas, arrastradas poco a poco por el curso de una historia de salvación que dirige el monaquismo cluniacense, funciones que recuperan, de etapa en etapa, su unidad original.

Raúl observa una tendencia análoga en el seno de la sociedad inferior, sumisa, perfectible, la sociedad del mundo. En ella, la unificación progresiva que responde a la voluntad divina descansa en lo que denomina, al igual que Adalberón, «condiciones».[5] El abanico se cierra en el interior de cada familia, bajo la autoridad de un «príncipe» que cumple el mismo papel que el abad en la fraternidad cluniacense y que Dios en lo alto de los cielos. Le parece tan esencial esta vuelta a la homogeneidad que Glaber emplea escasamente calificativos sociales como *miles, servus, rusticus,* que aparecían entonces con frecuencia en las cartas conservadas en la abadía de Cluny. En efecto, si los hombres del mundo se distribuyen en dos condiciones, los que obedecen y los que dirigen, en el momento de las tribulaciones, cuando Dios castiga a su pueblo, con la enfermedad o con el hambre y con más claridad aún en los momentos de calma, cuando la humanidad redescubre la esperanza y marcha nuevamente hacia el bien, todos constituyen un solo cuerpo, unánime. En ninguna parte desaparecen con tanta fuerza las distinciones de sexo, de orden, de condición como en los concilios por la paz de Dios y en la peregrinación a Jerusalén. Entonces, gracias a la exaltación espiritual y a procedimientos de purificación, ayunos y abstinencias, se produce una especie de retroceso del pecado y la sociedad vuelve a la igualdad, a la del paraíso, a la del monasterio que la refleja. Lo que antes era separación abrupta entre los señores y sus súbditos, entre los poderosos y los pobres, es ahora una franja en la

5. IV, 4.
6. IV, 5, 15.

que se pasa insensiblemente de una fila a otra; en la que los niveles terminan por difuminarse. Raúl Glaber para expresar esta gradación emplea dos comparativos, los «mejores» (o los «más grandes»), los «más pequeños»; entre los dos extremos coloca el escalón de los «medianos», construyendo así una figura ternaria.[7] Glaber llega a invertir esta figura cuando sitúa a la cabeza de la procesión, *primitus,* inmediatamente después de los monjes, a la «plebe inferior». Muestra entonces a los pobres que constituyen una especie de orden precediendo a los grandes.[8] ¿En qué ocasión invierte así la imagen? Cuando habla de una partida, de la partida del género humano. Este se pone en movimiento como deben hacerlo los penitentes para borrar sus pecados, como lo hizo Roberto el Piadoso en los meses que precedieron a su muerte o como los elegidos que, según san Agustín, «peregrinan». Unida, la humanidad renovada gracias a las calamidades del milenio, reconciliada con su Dios, comienza su migración hacia la salvación. Peregrinación cuya meta es la tierra prometida, el sepulcro de Cristo. Mientras que en el frente español, los guerreros de Cristo después de vencer a los infieles, ofrecen a Cluny los tesoros recogidos en el campo de batalla para que con este oro y esta plata la abadía se vuelva más resplandeciente y se asemeje aún más a la Jerusalén celeste, el género humano ha comenzado ya su marcha hacia la Jerusalén terrestre. Todo el relato de Glaber oscila entre dos polos: Jerusalén y Cluny. Después de 1033, la historia humana vive en la tensión de la espera escatológica. Es la historia de una evasión. El *ordo cluniaciensis* levó anclas y se lanzó mar adentro. Señala el camino. Hombres, mujeres, ricos, pobres, clérigos, laicos, todas las condiciones mezcladas, se preparan para la travesía. Esta sociedad, liberada de los terrores del año mil, a la que Raúl Glaber acucia con sus deseos, es la sociedad de la cruzada.

La cruzada y lo que siguió

Las palabras pronunciadas por el papa Urbano II en 1095 en el concilio de Clermont cuando lanzó a la cristiandad a la gran

7. IV, 4, 10; IV, 5, 4; V, 1, 16.
8. IV, 6, 18.

aventura no han llegado hasta nosotros. Godofredo de Vendôme cuenta que aquél prescribió a los laicos «*que se hiciesen peregrinos y se dirigiesen a Jerusalén*», que «*prohibió esta peregrinación a los monjes*», que ordenó a los clérigos que querían también partir que pidiesen la autorización de sus obispos.[9] Laicos, monjes, clérigos: los organizadores de la expedición debieron pues tener en cuenta la antigua tripartición eclesiástica, la de Dudon de San Quintín. Sin embargo, si creemos a Foucher de Chartres,[10] la arenga del pontífice, al dirigirse a los laicos de todos los rangos, «*ricos y pobres, caballeros y campesinos*», debió igualmente expresar otra cesura, aquella que trazaba el sistema de explotación señorial y que dividía al laicado en dos clases. Pero según Baudry de Bourgueil,[11] cuyo testimonio es sin duda el mejor, el papa, al referirse a los laicos, dijo simplemente: «*Los obispos y los sacerdotes los considerarán como* bellatores; *éstos considerarán como* oratores *a los sacerdotes*»; en consecuencia, el papa sólo tuvo en cuenta el sistema de clasificación más antiguo, prefeudal, el gelasiano.

No debe sorprendernos el hecho de que Urbano haya acudido a esta figura primitiva: antiguo gran prior de Cluny, era ahora obispo de Roma, sucesor de Gelasio; se percibían entonces los primeros síntomas de las transformaciones que, en el seno de la Iglesia, colocarían en un primer plano a los monjes. El propósito de la reforma llamada gregoriana que consistía en separar completamente lo espiritual del dominio de lo temporal, llevaba a dividir más estrictamente que nunca al pueblo de Dios en dos grupos. Regreso, en consecuencia, a la figura binaria, a los dos órdenes, *clerus, populus* el clero y el *ordo laicorum*. En este segundo cuerpo las distinciones son son más útiles: el sermón de 1095 proclamaba ante todo, no lo olvidemos, la paz de Dios y la extendía a toda la cristiandad con el fin de que todos los fieles de Cristo en edad de combatir pudiesen participar en la guerra santa. De hecho, Urbano, obispo de Roma, exigía lo mismo que había exigido Aymón, arzobispo de Bourges: que todos los hombres mayores de doce años jurasen la paz y que estuviesen listos para arrojarse al buen combate cuando se lo solicitasen sus pasto-

9. *Ep.* IV, 21, PL 157, 162.
10. *Gesta Francorum, Hist. des croisades,* III, 324.
11. *Hist. hierosolymitana,* PL 166, 1086.

res.[12] Se exigía del laicado que fuese unánime. Con esto había soñado Glaber. Unanimidad en la acción temporal, en la convicción de que el fin del mundo era inminente, unanimidad en las prácticas penitenciales; todos se confundían bajo la indulgencia, la remisión de los pecados prometida a todos por igual; todos recibían el nombre de *bellatores* porque iban a partir, a hacer frente a la adversidad, todos se dirigían cantando hacia la muerte y la resurrección.

Todos aquéllos que hablaron de los ejércitos de la cruzada quisieron hacer creer que entre los laicos las diferencias de condición se habían anulado. En los grandes momentos de la aventura, describieron una puesta en escena cuya intención era manifestar, por medio de la mirada, de los gestos, de la mímica, la atenuación de las diferencias. Así ocurrió en el sitio de Jerusalén: el cortejo del 8 de julio de 1099 alrededor de las murallas que esperaba que éstas se desplomasen solas como en Jericó, reunía a dos grupos distintos. Los mismos: *clerus, populus*. Pero el «pueblo» estaba compuesto sólo por penitentes: los caballeros descalzos, sin armas, despojados de los emblemas de su estado, no se diferenciaban de los demás. Y luego la promesa durante una ceremonia de perdón en el Jardín de los Olivos: todos se comprometieron a no hacerse nunca daño entre sí, como en las asambleas de paz, como en las fraternidades heréticas, como en todas las conjuraciones de iguales que Adalberón y Gerardo habían atacado. Para preparar el asalto, los caballeros, dicen los cronistas, trabajaron con sus propias manos, bañaron con su propio sudor la tierra que cavaban como si fuesen campesinos. Sin embargo, seguían siendo caballeros: los relatos de la cruzada nunca llegan a confundir los caballeros con los que iban de a pie. Pero lo que querían decir era que la distinción perdería su sentido en el momento en que los peregrinos llegasen a la Tierra prometida. Estos relatos van más lejos, llegan a invertir la jerarquía, inversión que Raúl Glaber había entrevisto. En el momento de mayor inquietud, en Antioquía, cuando los cruzados se dispersaban, san Andrés quiso insuflarles nuevamente coraje. Decidió revelarles personalmente el sitio en el que estaba escondida la Santa Lanza;

12. Estatutos sinodiales romanos de 1096, T. BISSON, «The organised Peace in southern France and Catalonia. Ca 1140-ca. 1233», *The American Historical Review*, 1977.

acuciándolos para que se apoderasen de ella, quiso transformarla en el estímulo de la ofensiva. Pero no se apareció ante el obispo Adhemar, jefe de la expedición. Eligió a un campesino, a un «rústico», a un «humilde». Y le dijo. «*Vosotros los pobres la ganaréis en mérito y en gracia, como el oro sobre la plata, sobre todos aquéllos que os preceden y que vendrán después de vosotros.*»[13] He aquí pues cómo los primeros llegaban a ser los últimos, o más bien, como parecía realizarse el sueño de una sociedad sin órdenes, sin funciones diferentes. Sueño que había seducido a los conventículos heréticos y que las hogueras habían disipado; sueño que había sido nuevamente esbozado en los discursos por la paz de Dios, y que Cluny había remodelado y magnificado. Sueño que alcanzó su plenitud con la cruzada.

Pero fue precisamente un sueño. La sociedad de la cruzada no se mostró más pura, más unánime que las otras. En la aventura de ultramar, por el contrario, la fractura que dividía a los laicos en dos condiciones se hizo más profunda, puesto que en la lucha armada se realzaron los valores de la caballería. Desde el momento en que se organizó, la cruzada expulsó a los pobres: fueron los primeros efectivamente en emprender el camino, pero lo hicieron en bandas turbulentas, vulnerables, de las que muy pronto no quedó nada. La caballería esperó, encerrada en sí misma, aislada, bajo sus pendones. Luego emprendió la marcha. Se reforzó entonces, a lo largo del viaje, en el espejismo ideológico de la unidad de los «caballeros de Cristo», el edificio de preceptos, de conveniencias, de prejuicios, en el que se irían esfumando cada vez más las diferencias entre los *bellatores*, como decían Adalberón y Gerardo, es decir, los príncipes, y los simples *milites*. La expedición de los barones trajo como consecuencia, en realidad, al prolongar las asambleas de paz, que la aristocracia laica se cohesionara aún más alrededor de una ideología del servicio noble y que se distinguiera con más nitidez del vulgo. Los reyes estaban ausentes. Nunca como entonces se manifestaron tan abiertamente las estructuras del «feudalismo», es decir, de una organización social fundada en el señorío, en sus beneficios y en sus coacciones. Los pobres sólo constituyeron la vanguardia sacrificada y despreciada del cortejo; fueron sólo los testaferros o, como

13. RAYMOND D'AGUILLERS, *Historia francorum*, *Hist. des croisades*, III, 254.

ocurría en la corte de Roberto el Piadoso o en la puerta de los monasterios cluniacenses, los figurantes. La igualdad, la fraternidad de los señores y de los campesinos sólo se la percibió, mimada, en los rituales de la penitencia. Agreguemos la lección de la experiencia y el rápido desencanto. Los pobres marcharon hacia el exterminio; invulnerables, los caballeros vencieron, pero ¿acaso sus empresas se diferenciaban de las expediciones de pillaje que el Occidente cristiano lanzaba, después de haberlas padecido durante mucho tiempo, contra Andalucía o contra Sicilia? Los príncipes se disputaron las conquistas; los caballeros arrasaban todo lo que podían; tropeles de mujeres los seguían y los marineros pisanos y genoveses todo lo traficaban en las escalas. La fornicación, la soberbia, el hambre de rapiñas mancillaron, como a todos los demás ejércitos, a aquél que llegó, bañado en sangre, hasta la tumba de Cristo. Sin duda, los mejores cruzados avanzaban extasiados hacia el fin del mundo. Pero éste no se produjo. El mito de una sociedad perfecta, en la que se aboliesen todas las distinciones de clase, exigía que aquélla se realizase y que la historia concluyese en julio de 1099. Este mito era el del paraíso recobrado. Sobre la tierra no era posible, en esa época, que el género humano recobrase su igualdad original. Adalberón y Gerardo ya lo habían afirmado. La utopía que Glaber había comenzado a construir y que se creyó ver encarnada cuando la gran peregrinación se puso en movimiento, no podía sobrevivir al regreso de los cruzados. Pero la mayoría de los cruzados, al menos aquéllos que llevaban coraza, regresaron incluso mucho antes de haber alcanzado su meta. Los ojos se abrieron en el momento de la retirada mientras que se creaban en los Estados Latinos de Oriente, aquellos objetos temporales irrisorios, desgarrados inmediatamente por sus contradicciones y sus rivalidades. Luego, otros hombres partieron, pero con menos entusiasmo. Desde comienzos del siglo XII, el viaje a Tierra Santa se transformó en un hábito, en una esperanza de beneficios, en una institución.

*

En ese preciso momento la ideología social de Cluny se expresó bajo las formas más categóricas. Arrogantes. Se observan en las biografías del abad Hugo. Estas composiciones se encarga-

ron hacia 1120 para que sirviesen a su canonización, pero también para que fuesen leídas y releídas en todos los prioratos con el fin de acrecentar la veneración de los monjes por su difunto padre y para que imitasen sus virtudes. Constituyen un manifiesto, un monumento levantado a la gloria de la congregación en el momento en que ésta, criticada por todas partes y en especial por los cistercienses, comenzaba a ser minada en su interior por un fuerte movimiento de oposición. Nos ofrece la imagen que el abad Pons, sucesor de san Hugo y sus consejeros, los ancianos del monasterio, tenían de la sociedad. Esta imagen es análoga a la que, dos generaciones antes, tenía en su mente Raúl Glaber. Sin embargo, sus rasgos se han endurecido particularmente.

El *ordo cluniacensis,* un «orden», el orden por excelencia, reina, alejado de los trastornos y de la corrupción, en el centro del mundo terrestre. Mediador entre lo que de material hay en la humanidad y las moradas del cielo, el sitio que ocupa es aquél que el sistema de Dionisio Areopagita reservaba al cuerpo episcopal. (Cluny se ha apropiado ahora de Dionisio como de todo lo demás: está a su servicio y se toma el trabajo de aparecer personalmente, en un priorato de Francia para advertir que hay que apurarse en visitar a san Hugo si se lo quiere ver aún con vida.)[14] En el grado más alto de las jerarquías visibles, la congregación cluniacense alberga una población siempre creciente y desdoblada; unos siguiendo la concepción agustiniana continúan su peregrinación en el mundo; los otros ya han atravesado el umbral. Pues el orden es, ante todo, el ejército de los muertos. Muertos enumerados, contados, cuyos nombres aparecen en los libros que sirven para regular las liturgias funerarias, y que constituyen, en consecuencia, un *ordo,* en el sentido original que Roma había atribuido a este término. Estos son los comensales de los monjes con los que están estrechamente unidos gracias a la colación de aniversario que la comunidad comparte con cada difunto después de haber cantado para él. A comienzos del siglo XII la abadía de Cluny y sus centenas de filiales nos parecen un inmenso refectorio para los muertos, entre los que están, en medio de la multitud invisible, los más grandes príncipes de la tierra, los ancestros de todas las casas nobles reunidos, en la gratitud y en la con-

14. PL 159, 916.

fianza. La parte viva del *ordo cluniacensis,* mucho menos numerosa es, no obstante, innumerable: cuatrocientos monjes sólo en la abadía de Cluny; ¿cuántos millares en toda la cristiandad? Y todos se creen instalados en el intervalo de lo humano y lo angélico. La gran iglesia cuya construcción emprendió Hugo en 1088 pretendía representar esta posición mediadora. Edificada gracias al botín de la guerra santa que dirigían los reyes de Castilla, consagrada en 1095 por Urbano II cuando se dirigía a Clermont, el abacial que se terminaba en la época de las *Vitae* era precisamente «visión de paz», Jerusalén sólido como una roca y estaba protegido de todo mal. Aseguraba mejor que el de Palestina el paso de lo transitorio a lo eterno. El edificio, siguiendo la moda de la desilusión, condenaba la cruzada, sus desviaciones y sus ultrajes. Todas sus formas expresaban su función: las esculturas de la fachada mostrando la ascensión de Cristo, la interminable nave orientando el camino de aquéllos que «aspiran» a alcanzar a «aquéllos que reinan», jalonando una avanzada semejante a la de los cruzados e inutilizándola, inmensa avenida cuyo final, más allá del crucero, es llamada por uno de los biógrafos el «paseo de los ángeles», el nuevo coro, el *tabernaculum* homólogo al del cielo donde Jesús, rey y sacerdote, está sentado; un hemiciclo de columnas; sobre sus capiteles, los símbolos conjuntos de los tonos del canto llano y de las vías del conocimiento. San Hugo había ordenado colocar aquí estas imágenes: ¿la fuente de toda sabiduría no aparece en el más alto de los cielos rodeada por el coro de Serafines? En el centro del santuario, el sitio de Cristo, el sitio del abad.

Esta supersociedad de muertos y de monjes está ordenada como el cielo de Dionisio, jerárquicamente. La red de subordinaciones que reúne a todos los religiosos, a todos los difuntos dispersos, converge en un único punto. Como el cielo, la congregación es una monarquía. Un solo padre, un solo abad. Se lo muestra como un arcángel a quien obedecen todos los monjes, sus ángeles. Cincuenta años antes una *Vita* decía ya de Odilón: «*tú lo habrías considerado no un duque o un príncipe sino el arcángel de los monjes*» y esto era algo más que una metáfora; desde comienzos del siglo XI, el abad de Cluny pretendía identificarse con el arcángel Miguel, con el que pesa las almas y es venerado en las altas capillas y en la cima de los montes. Adalberón co-

nocía esto: atribuyó a Odilón, en tono de burla, el título de *princeps militae* que pertenecía a san Miguel. Cien años más tarde nadie negaba al abad de Cluny esta eminentísima posición. Se había visto a san Hugo en su lecho de muerte, «*semejante a un ángel divino no solamente por el resplandor de la postura sino también por el brillo del rostro*».[15] Esto lo colocaba por encima de los reyes de la tierra. Dominaba también a los obispos. Cubierto con la dalmática y la mitra, insignias de su función de prelado que le habían conferido los obispos de Roma resignados a que el eminente personaje, que en Canossa había sido árbitro de la querella entre el papa y el emperador, apareciera como el verdadero sucesor de san Pedro. Hugo dialogaba directamente con Cristo: uno de los biógrafos lo vio, presente, al costado de la abadía de Cluny, inspirando a Hugo en las grandes circunstancias. La «gran iglesia» era verdaderamente el monumento de un triunfo y celebraba un poder que no era solamente espiritual. En efecto, tocando el cielo con sus frondosidades, el orden cluniacense, bosque exhuberante, sumergía sus raíces en la materialidad de las estructuras de poder, y la especie de arcángel que lo dirigía pretendía reinar en este mundo. En la puerta de la basílica, cerca del hostal donde se trataba magníficamente a los papas y reyes que pasaban, se construyó un palacio, flanqueado de suntuosas caballerizas pues cuando el abad se desplazaba para visitar una tras otra las abadías sometidas y los prioratos, iba escoltado, como el Salvador en las miniaturas de los *Beatus,* por ostentosos jinetes. Príncipe de la paz, de la paz de Dios. Estaba persuadido que los soberanos, los duques, los obispos estaban a su servicio como lo estaban sus «avoués», sus «guardianes» que en los señoríos de la Iglesia tenían que cumplir las bajas tareas de la represión. El biznieto de Roberto el Piadoso, Luis VI de Francia, no aceptó en 1119 este papel: puso al orden bajo su protección y se transformó en su senescal, dispuesto a defenderlo. Cabalgaba con el casco en la cabeza y la espada en la mano, mientras que en las alturas, inaccesible el archi-abad residía majestuoso, inmóvil, en la misma postura que los escultores dieron al Eterno en el tímpano de Moissac.

Ejercía la función de rey de reyes y bajaba de su pedestal a los

15. A. L'Huillier. *Vie de saint Hugues,* p. 610.

soberbios. Todas las *Vitae* hacen de san Hugo el adversario de los «tiranos», el deshacedor de agravios que usaba sus poderes milagrosos para abatir a los señores de castillos demasiado ávidos que exprimían exageradamente al campesinado. Reprimía también la codicia de los caballeros. Como debían haberlo hecho los reyes. Pues, y ésta es una novedad, a comienzos del siglo XII, en el momento en que, bajo el pretexto de glorificar al abad difunto, el orden de los cluniacenses proclama en alta voz sus opciones políticas; ya no apoya a la caballería; la desafía. San Hugo aparece como un exorcista que expulsa a los demonios de una asamblea de caballeros[16] y su sucesor, Pons, exhorta a los jóvenes nobles para que no crean en la ilusión de la pretendida superioridad caballeresca. En el momento en que la ideología de la cruzada tendió a reunir a príncipes y caballeros en un mismo cuerpo, Cluny se dirigió contra los laicos que se beneficiaban con la explotación señorial y fingió seguir el partido de los pobres. Digo bien fingimiento. Si bien los monjes, reclutados en la clase dominante, eran efectivamente pobres de espíritu, vivían como señores y eran alimentados, vestidos y alojados como los hijos de los reyes. Si se avanza hasta el fondo de su pensamiento, se descubren prejuicios aristocráticos tan abruptos como los de Andrés de Fleury. Al igual que antaño al rey Roberto, les gustaba rodearse de pobres, distribuir solemnemente la limosna y hacer la puesta en escena de la función nutridora que se creían en la obligación de asumir. ¿Acaso no despreciaban en realidad al pueblo rústico y abandonaban el cuidado de su alma a aquel proletariado clerical que ya empieza a murmurar y que pronto se levantará contra ellos, impulsado por los obispos? ¿Acaso los monjes cluniacenses no explotaban profundamente a sus campesinos dependientes, por intermedio de sus prebostes, pequeños déspotas aldeanos? El sistema señorial más racional y tal vez más productivo es el que le permite alcanzar las glorias celestes. Con la conciencia tranquila y justificados por la ideología de las jerarquías dionisianas.

De hecho, hacia 1025, Cluny sólo puede contar con un aliado —que será duradero: medio siglo más tarde, los habitantes del burgo se harán masacrar en defensa de los monjes—, el grupo social que se ha formado y fortalecido gracias al crecimiento de

16. *Bibliotheca Cluniacensis,* 439-440.

las fuerzas productivas en el seno del feudalismo. Sus únicos aliados son los burgueses. A partir del momento en que los dirigentes del monasterio decidieron construir una réplica espléndida de la Jerusalén celeste, contratando para ello centenares de canteros, de albañiles, de carpinteros, de transportistas, y viéndose obligados a abrir la economía de la gran casa a los intercambios y al dinero, la aldea en las puertas del abacial no dejó de crecer y enriquecerse. Sus habitantes —y es tal vez en el cartulario de Cluny que por primera vez en Occidente a fines del siglo X, se empleó la palabra «burgués» con un sentido social para referirse a ellos— dotados de privilegios por el abad Hugo, protegidos contra las exacciones de los señores vecinos que los reclamaban justamente como sus siervos y que alimentaban la comunidad, trabajando para ella y recibiendo de ella su paga, fueron los últimos aliados del abad Pons. Este fue atacado por la coalición del episcopado, los caballeros de los castillos cercanos, los curas rurales y los campesinos, sus fieles. Junto con él los burgueses padecieron la excomunión. Lo acompañaron cuando se dirigió a Roma a defender su causa.

Evidentes correspondencias se establecen entre, por una parte, las relaciones concretas que la congregación cluniacense en su apogeo mantenía con la formación social que la circundaba y, por otra, con la imagen de la sociedad que acababa de forjar al servicio de sus intereses temporales y con el propósito de afianzarse. Esta imagen deriva del modelo de Adalberón y de Gerardo, por lo que en ella hay de imperial y de jerárquico. Conserva la oposición poderosos-pobres heredada de la ideología carolingia por la mediación de la ideología de la paz de Dios. Esfuma lo que por el contrario puede perturbarle, en particular el dualismo *clerus-populus,* en el que se apoyan, contra ella, los obispos envidiosos. La historia que relato, la historia de un sueño social, está hecha de estos cambios imperceptibles, de estas superposiciones parciales, de estos encajes imperfectos. Está hecha también de olvidos, conscientes o no: los monjes de Cluny se cuidaron de poner en evidencia la tripartición funcional, puesto que la única categoría social en la que podía apoyarse el último Cluny cumplía una función, la comercial, función que ocupaba un puesto muy restringido en el sistema ideológico de la paz de Dios y ninguno en el sistema ideológico de Adalberón y Gerardo.

IV

LOS TIEMPOS NUEVOS

Cluny estaba decididamente relacionado con los elementos más modernos, con el dinero, con los intercambios, con la ciudad. Pero el dinero, los intercambios y la ciudad, llevaban en sí los gérmenes de la destrucción de Cluny. En medio del desencanto de la cruzada y del fracaso de una escatología dramática, las contradicciones entre el deseo de desencarnarse y el gusto por el boato y el poder, entre la humildad benedictina y la voluntad el mundo se agravaban; estas contradicciones se agravaban sobre todo entre los monjes y los clérigos. Hacia 1120, un siglo después de haber proclamado la trifuncionalidad en Cambray y en Laon, un profundo cambio se hace evidente en la evolución que intento describir. El orden de Cluny tambalea como le había ocurrido un siglo antes a la monarquía de los capetos. El acontecimiento es en sí significativo: a partir de entonces parece reprimir cierta concepción de la sociedad perfecta. Pero es también la expresión más evidente de un cambio en la institución eclesiástica. Esta mudanza actúa directamente sobre los sistemas ideológicos que podemos percibir. Pues la historia de estos sistemas, cualquiera que haya sido el grado de su autonomía, padeció el contragolpe de los cambios que se produjeron entre los hombres que tenían la función, entre otras, de proponer imágenes ejemplares de la sociedad. Estos hombres, en la época a la que me refiero, pertenecían todos a la Iglesia.

La crisis que sacudió en el primer cuarto del siglo XII al orden cluniacense fue provocada por la ruptura de una muy vieja complicidad. Adalberón ya la había denunciado: complicidad

entre el papado y lo mejor del monaquismo. La alianza se consolidó a partir de la fundación misma de Cluny cuando el nuevo monasterio recibió como patronos a san Pedro y san Pablo, patronos de la iglesia de Roma. Por esta razón el papa había sostenido durante mucho tiempo a Cluny contra los obispos de tradición carolingia, pero también porque la congregación cluniacense mostraba a todos los servidores de Dios el ejemplo de las virtudes necesarias. Este ejemplo fue efectivamente seguido. Durante el siglo XI, entre los clérigos se multiplicaron los pequeños grupos que soñaban con apartar al estado sacerdotal de la corrupción del pecado. Pero en estas fervientes comunidades, no se adoptó con fidelidad el ideal monástico. Al adaptarse cambió completamente de intención. El deseo de una purificación individual, presente en la meditación de las *Moralia in Job,* con el fin de convertir a algunos perfectos, de introducirlos uno por uno en aquella avanzada del Paraíso que creía ser Cluny, de inscribir el nombre de ciertos vivos y ciertos muertos en el libro de vida, fue sustituido por el deseo de reformar desde el interior al conjunto de los fieles. El papa comprendió que era su deber asumir la dirección de esta reforma. En primer lugar, llevó la acción al campo mismo de las conquistas cluniacenses, en el Mediodía de la Galia, en aquellas regiones donde la ausencia de reyes lo permitía y la puso bajo consigna conjugada de la paz de Dios y de la guerra santa. Se asignó como primera tarea el sanear completamente la iglesia secular. Cuando la iglesia catedral, flanqueada de un claustro en el que los canónigos sujetos verdaderamente a un orden, se imponían llevar una vida en común y se negaban a portar armas y a mantener mujeres cerca suyo, llegó a ser en las regiones del sur, a pesar de las resistencias y de las acusaciones de herejía lanzadas contra los prelados reformadores, tan pura como un monasterio cluniacense, el papa Gregorio VII continuó su combate en el norte, en la región de los reyes. Aquí la lucha fue más dura. Finalmente, el clero triunfó sobre los príncipes y al mismo tiempo, sobre los monjes. Fue un papa y no el abad Hugo de Cluny, el que predicó la primera cruzada y a partir de 1095, la gran voz en Francia del norte no fue ya la de un monje sino la de un obispo, Yves de Chartres, que señalaba el buen camino, amonestaba a los reyes y exhortaba a los laicos a aplicar los preceptos del Evangelio. Estaba persuadido de que era necesario dejar a los

ángeles en donde estaban, que Dios quería ser servido en la tierra y que se difundiera en ella su mensaje. Los monjes volvían la espalda a la sociedad terrestre y no se preocupaban en absoluto por cambiarla. El clero se propuso hacerlo, obligando a la sociedad que volviese a adaptarse a los designios divinos. Esto significaba, después de un siglo, volver a considerar el programa de Adalberón y de Gerardo. Al igual que Adalberón y Gerardo, los obispos del norte de Francia pretendieron someter a los monjes a su control, volvieron a luchar contra la exención y vituperaron en el concilio de Reims, ante el papa, en 1119, a los cluniacenses y a sus privilegios. Se sentían seguros de sí mismos puesto que recibían la ayuda de otros equipos, tan sólidamente anudados como las comunidades monásticas pero que, a diferencia de ellas, se inmiscuían en los asuntos del mundo; formados especialmente para el ministerio sacerdotal, lo ejercían personalmente en las zonas rurales sin dejarlo en manos de curas subalternos como hacían los monjes. Se trataba de equipos de canónigos, que se instalaron en todas partes como los capítulos catedralicios. A comienzos del siglo XII, los príncipes fundaron menos monasterios e implantaron colegiatas cerca de sus castillos, más útiles, capaces no solamente de atraer la gracia, por medio de buenas oraciones, sobre la persona del señor, su familia, la sepultura de sus antepasados y sobre el conjunto de sus dependientes, sino también de ayudarlo a juzgar, a contar sus riquezas. Por un movimiento comparable al que trescientos años antes había trasladado las sedes de la Iglesia carolingia de los monasterios a las catedrales y a las capillas de los príncipes, la Iglesia se apoyó nuevamente en la institución sacerdotal. Como organizador de la reforma, el obispo de Roma decidió coger personalmente la espada de las manos de san Pedro, y quitársela, por lo tanto, al abad de Cluny. Cluny recibió los ataques del episcopado entre 1120 y 1125 por boca de Calixto II, primer papa en el último siglo y medio que no provenía de un monasterio, antiguo arzobispo de Vienne, primo de reyes y de emperadores, sucesor de aquellos prelados aventureros que habían conducido las expediciones caballerescas para instaurar la paz de Dios: Roma no necesitaba más a los monjes.

Los reformadores bruñieron sus armas para llevar a cabo un combate que no se realizaba, como en los claustros y en las basílicas monásticas, contra las sombras, contra las tropas inasequibles

del príncipe de las tinieblas, sino a pleno sol, cuerpo a cuerpo, contra adversarios visibles que hacían sentir sus golpes. Prefirieron las armas del derecho a las de la liturgia. La Iglesia monaquizada del primer cristianismo no había prestado en absoluto atención a los textos jurídicos. La Iglesia del siglo XI, al clericalizarse, hizo de estos textos el principal objeto de su reflexión. De ellos extrajo un modelo del orden social —muy simple, como convenía a un conflicto que estaba en su punto culminante. Se trataba de un conflicto maniqueo, de un duelo—. La figura gelasiana —*uterque ordo,* «dos órdenes»— se impuso en consecuencia, a lo largo de la polémica, como se había impuesto en el siglo IX, cuando resurgió el episcopado por primera vez. El binarismo fundamental sobre el que se había adherido la figura trifuncional y que había sido el trasfondo de las figuras escatológicas de Raúl Glaber, volvió así al primer plano y eclipsó a las otras figuras. Profundizó nuevamente la línea divisoria que la ideología monástica había desplazado insidiosamente, entre los eclesiásticos, incluidos los monjes y los demás hombres. Cuando en su *Tratado contra los simoníacos,* el cardenal Humberto de Moyenmoutier afirma que el «vulgo» puede estar sometido a la vez al «orden clerical» y al «poder laico», distinguiendo pues tres categorías sociales, repite las mismas palabras de Garin de Beauvais y de los prelados promotores de la paz de Dios. En realidad, todo su esfuerzo está dirigido a distinguir el *ordo* —espiritual— y la *potestas* —temporal—, a la división que el papa Gelasio había señalado, división que aislaba rigurosamente dos campos de acción: *«al igual que en la basílica donde los clérigos tienen su sitio y su función y los laicos la suya, fuera de la iglesia, deben permanecer separados, cada uno en su sitio y con su función... Los laicos deben ocuparse sólo de los asuntos seculares y los clérigos de los asuntos eclesiásticos; de tal suerte de que queda prohibido a los clérigos mezclarse en los asuntos seculares y a los laicos en los asuntos eclesiásticos».*[1]

Los canonistas trabajan en el último cuarto del siglo XI, sobre la idea de una distribución simple entre dos tipos de función, mientras que paralelamente se continuaba la reflexión sobre el ministerio sacerdotal. Cluny había considerado a éste, sublimado en

1. III, 29, PL 143, 1188-1189.

las liturgias, como una especie de culminación de la profesión monástica; el pensamiento clerical lo coloca sobre la tierra y le otorga la misión de actuar sobre el pueblo mediante el sacramento y la palabra. En el *Decreto*, aquella puesta al día de la legislación canónica propuesta por Graciano hacia 1140 y de la que seis siglos más tarde, Charles Loyseau extrae aún sus referencias, una sentencia colocada bajo la autoridad de san Jerónimo,[2] proclama: «*hay dos géneros de cristianos*» (*genera:* es la palabra de san Agustín); uno de ellos está «*afectado a la función divina*»; es el clero al que se han sumado los «conversos», es decir, aquellos monjes que no son sacerdotes; los miembros de esta categoría superior son verdaderamente reyes; reinan; escapan a todo poder de coacción temporal; extienden su poder sobre los otros hombres con el fin de conducirlos hacia la verdad (éste era el propósito de la lucha gregoriana: otorgar el *regnum* al sacerdocio y dejar a los reyes de la tierra en el otro «género», el más inferior); en efecto, «*existe otro género de cristianos: los laicos. A estos se les ha concedido cultivar la tierra y tomar mujer*». En esta meditación sobre el orden social vemos que sólo se hace referencia a los hombres: lo femenino permanece fuera del campo de interés, en la realidad las mujeres están confinadas en el interior de las casas, en aquellos sitios cerrados, oscuros donde se copula, se procrea, donde se cria a los niños, se prepara el alimento y se lava a los difuntos. Y los reformadores eclesiásticos otorgan al sector masculino del laicado una licencia, un permiso —permiso que es condescendiente, que instituye la desigualdad, que rebaja, subordina y degrada en el sentido propio del término a los seres que son lo suficientemente débiles como para hacer uso de esta autorización: el permiso de mancillarse mediante el acto sexual y el trabajo manual.

En el centro de su poema, Adalberón afirmaba la existencia de dos leyes, la ley divina, la ley humana y afirmaba que de la primera que gobierna a los servidores de Dios, procedía la división fundamental entre el *ordo* y el resto del género humano. En los albores del siglo XII, los gregorianos victoriosos sostienen el mismo discurso, exagerándolo. El modelo aparece crispado. Era necesario resistir, marcar rigurosamente las distancias: «*El que*

2. C. VII, 122, 1.

quiere abandonar su ordo, dice ahora Anselmo de Laon, *comete un pecado mortal*»,[3] una falta que se define a partir de ese momento y que se castiga con sanciones precisas, sanciones que los sacerdotes tienen que inflingir. Fue sobre todo necesario no poner demasiado en evidencia la jerarquía de las condiciones en el campo enemigo. De esta jerarquía extraía una parte de su fuerza.

El esquema bipartito tomó pues en todas partes la delantera. Tanto en Poitou como en la Isla de Francia los redactores de cartas se acostumbraron a alinear a los testigos en dos grupos, los eclesiásticos y los laicos, y la palabra *laïcus* se hizo común entonces en el vocabulario utilizado. Los pintores y los escultores se representaron también la sociedad bajo la forma binaria. Lo que se conserva de su obra se realizó en el seno de la Iglesia y para ella. En la abundante iconografía de principios del siglo XII, en la que aún predominaba la visión onírica pero al servicio de un poder que se secularizaba, acercándose insensiblemente, por esta razón, a la realidad concreta, se buscan en vano signos que reflejen el concepto trifuncional. Cuando la imagen pretende mostrar el cielo, las tríadas dionisíanas sirven naturalmente de base. Pero cuando se desea representar la sociedad terrestre, la imagen es resueltamente dualista y sitúa de un lado —del bueno, a la derecha— a los clérigos, alineados detrás de san Pedro, san Pablo, los papas, los obispos, todos los promotores de la reforma, y del otro a los laicos, entre los que sitúa a los reyes y a las mujeres.[4]

En efecto, en el nuevo derecho, en la nueva moral forjada en el combate gregoriano, la bipartición *clerus-populus* condujo a otra figura binaria: castidad-casamiento. En el fondo, la división entre los dos «órdenes» aparece como de naturaleza sexual. Ningún clérigo debe poseer mujer. Esta regla está impuesta por la voluntad divina. Para que el laicado pueda constituir un orden debe también seguir una regla, simétrica, que tienen que ver igualmente con la sexualidad. Los laicos tienen como regla tener mujeres legítimas: deben casarse. La ideología de la reforma llamada gregoriana lleva de esta manera a la dualidad a otra jerarquía ternaria, la de los méritos, aquella que situaba a los vírgenes por encima de los continentes, a los continentes por encima

3. *Ep.* 17, PL 158, 1081.
4. Y. Labande-Maillefert, en *I laici nella societas christiana dei secoli 11 e 12,* Milán, 1966, lámina XII, pp. 519-520.

¿O [illegible] Freud o [illegible] problema sexual?

de los cónyuges. Los obispos quisieron controlar el monaquismo; no quisieron disminuirlo sino, por el contrario, imitarlo. Casi todos habían pasado por un monasterio y a él esperaban volver un día. Para ellos, la vida monástica representaba la perfección. Su ideal consistía en ser tan puros como los mejores monjes, sin por esto abandonar el mundo; en él se integraban para transformar, para purificar a los laicos y, ante todo, a los reyes. El sistema gregoriano no es pues otro que el de Adalberón y Gerardo, pero rigidizado por las peripecias de un combate que en su etapa decisiva había sido antirreal. Negaba, en consecuencia, al rey la pretención de ser a la vez *rex* y *sacerdos*, de ocupar el puesto de Cristo, que reservaba a san Pedro y a sus sucesores; por esta razón el soberano, a pesar de su carácter sagrado, era expulsado del grupo de los *oratores*. De esta manera la ideología gregoriana se vio obligada a no adoptar el postulado de la trifuncionalidad. Reconocer la existencia de dos funciones en el laicado hubiera significado exaltar la función militar y conceder, en consecuencia, alguna ventaja a los enemigos más tenaces de la reforma, a los que poseían las armas temporales, a los reyes, a los príncipes, a los *bellatores*. Era lógico no aislar al pueblo sometido.

*

Movimientos profundos favorecieron evidentemente los cambios de estructuras que padeció la Iglesia en el primer cuarto del siglo XII, movimientos que hacían abandonar lentamente a la civilización occidental su carácter rural. En la Francia del norte, hacia 1120, se comienzan a percibir dos modificaciones provocadas por el aumento del crecimiento que influyeron, directamente o no, sobre la idea que los hombres cultos se hacían de la organización social. El primero de estos cambios se sitúa en el nivel de las actitudes mentales. Incide sobre la manera de considerar las cosas de la tierra y en consecuencia la condición humana. Este movimiento mal percibido en un principio fue muy lento y permanente; hizo retroceder irresistiblemente el *contemptus mundi* y puso fin, poco a poco, al sentimiento de que el mundo visible es despreciable, de que hay que apartarse de él, de que las verdaderas riquezas están en otra parte. La repugnancia por el mundo se había propagado en una sociedad convencida de que las cosas

terrestres estaban destinadas irremediablemente a decaer, a corromperse, a perderse. Semejante afirmación se veía ahora cuestionada por el ímpetu con que se hacían los progresos, por el ardor de una producción que intensificaba las coacciones señoriales, por la constatación, ante los surcos que fueron de nuevo trazados en las tierras desbrozadas, ante las cepas que fueron nuevamente plantadas en los viñedos cuya aureola se ampliaba cada vez más en cada ciudad de la Isla de Francia, de esta evidencia: el hombre es capaz de dominar la naturaleza, de obligarla a producir más y al rectificar el curso de las aguas, al equilibrar el ciclo de las rotaciones de los cultivos, al controlar el recorrido de los rebaños, de contribuir, gracias a la fuerza de sus brazos y de su razón, a disipar algo del desorden infiltrado en la creación. Mientras que en el sistema de valores se reconocía un valor cada vez mayor a la *operatio*, al esfuerzo desplegado para hacer fructificar el jardín del Edén, mientras que los intelectuales prestaban cada vez más atención a la naturaleza de las cosas, a la física, tomaba cuerpo la idea de que el reino puede pertenecer también a este mundo. Esto significaba abandonar el terreno del sueño, rechazar más decididamente las tentaciones de lo angélico, y no sentirse más atraído por las analogías y los símbolos. Esto significaba abrir los ojos, darse cuenta de que el hombre es el obrero de Dios, que procrear y trabajar con las manos, es menos degradante de lo que se creía. De manera irresistible y decisiva cambió de intensidad y de calidad el interés por lo carnal; estó bastó para devolver al clérigo su superioridad sobre el monje, para rehabilitar la unión conyugal, para hacer de ella el marco de la moral y del orden laicos y para elevar imperceptiblemente la función de los trabajadores en la jerarquía de las funciones sociales.

La otra modificación es concreta y atañe al mismo entramado social. En las primeras décadas del siglo XII, el crecimiento económico en el norte de Francia permitió dar a la moneda, es decir, a los intercambios comerciales y por lo tanto, a las ciudades, una función comparable a la que habían tenido mil años antes en las relaciones sociales. Por esta razón, los sistemas de clasificación que servían de sustrato a las ideologías sociales debieron incluir una nueva categoría. Se separó un grupo de la masa de hombres destinados a mantener a los otros, a alimentarlos, a servirles como «esclavos» al decir de Adalberón de Laon, como «hombres de

esfuerzo» (ésta sería sin duda, la mejor traducción de la palabra *laborator*). No se trataban de campesinos que poseían un juego de arados, a los que se llamará más tarde a menudo «labradores». Se trataba de «ministeriales», de auxiliares especializados, encargados de aquellas actividades, de aquellos «oficios» *(ministeria)* que se habían individualizado en el servicio de las grandes casas aristocráticas y que la intromisión del instrumento monetario hacía cada vez más necesarios. Algunos producían o iban a buscar lejos las vestimentas y los brebajes diferentes a los que se producían en los hogares campesinos y que el señor reclamaba; éste no quería vivir más como un rústico sino como un noble: deseaba deslumbrar a sus huéspedes a la manera de un rey, obsequiarles. Ahora podía comprar lo que su tierra no le procuraba porque tenía una reserva de dinero. Al servicio del señor había quienes no querían ser confundidos con los campesinos labradores y ayudaban a administrar mejor al señorío para que de él se obtuviera precisamente cada vez más dinero. Tanto unos como otros eran domésticos. Poco a poco los vemos emanciparse, no cumplir más la tercera función de abastecimiento y dedicarse a satisfacer solamente a su señor, trabajar para su provecho, enriquecerse, guardando para ellos una parte de los impuestos que recogían o del valor del producto que entregaban. Estaban situados en las fuentes mismas de la nueva prosperidad, de aquélla que alimentaba la vivacidad creciente de los circuitos monetarios.

Eran ya demasiado numerosos y hacían sentir ya demasiado su peso como para que se los siguiera confundiendo con los trabajadores rústicos. Era necesario establecerlos aparte, darles un sitio en los sistemas imaginarios por medio de los cuáles, el espíritu pretende hacer inteligible las diversas condiciones sociales. ¿Dónde colocarlos? ¿Qué palabra encontrar para calificar a estos individuos? «Rústico» no servía más: la mayoría de estos hombres vivía y trabajaba en los barrios nuevos de las ciudades en pleno crecimiento, en los mercados, en las ferias. ¿«Esclavo» era aún apropiado? Era cierto que estos individuos estaban sometidos al poder de los señores, que eran explotados, juzgados, castigados y estaban obligados a pagar impuestos; ¿pero estaban sometidos a la gleba? Cantaban libremente en los caminos y proclamaban a viva voz la palabra libertad. ¿Aunque portasen a menudo armas podían ser incluidos entre los «guerreros»? Estos interrogantes ha-

bían ya aparecido en las primeras épocas de la paz de Dios, es decir, en la época de Gerardo y de Adalberón. Pero éstos no se los habían planteado. Tampoco lo habían hecho sus cofrades de Beauvais y de Soissons, quienes tuvieron cuidado de no abandonar a este sector del pueblo, que a pesar de no ser pobre era vulnerable a las rapiñas de los caballeros, y de que los «mercaderes» y los «transportistas de vino» fuesen mencionados en las fórmulas de los juramentos de paz. ¿Pero acaso el comercio del vino o directamente el comercio definía con nitidez la actividad de esta clase en ascenso? Finalmente, hacia fines del siglo XI, en el momento de la primera cruzada, los redactores de diplomas incluyeron en las listas de testigos, entre el grupo de los caballeros y el de los campesinos, al grupo de los «burgueses y caballeros villanos»,[5] dominados por los primeros y superiores a los segundos. Observemos que estos dos vocablos no tenían ninguna connotación funcional. Uno de ellos había aparecido un siglo antes en las cartas cluniacenses para evocar el lugar de residencia, el «burgo», aquella aglomeración que no tenía del todo el aspecto de una aldea y cuya vocación no era absolutamente agraria y que al estar situada fuera de los antiguos muros de la ciudad, en la parte inferior del castillo, en la puerta de un monasterio, podía ser considerada como una excrecencia de la casa señorial. La otra palabra hacía referencia a una manera especial de servicio. Lo que ambas expresaban era una situación compleja, a la vez de sumisión doméstica y de autonomía frente a los marcos tradicionales de la comunidad rural o del parentesco. Ambigüedad. No nos asombremos: el surgimiento tardío y furtivo de esta categoría en el nivel de la expresión escrita, en actas cuya función consistía en fijar los derechos, fue particularmente perturbador. Perturbó en efecto y de diversas maneras la visión que los hombres que eran capaces de reflexionar tenían tradicionalmente de la organización social.

Clasificar aparte a los «burgueses» significaba admitir que el campo no lo era todo, que existía un espacio social diferente, con una estructura particular, el medio urbano, en el que se en-

5. Cito documentos de la región de Macón: *Cartulaire de Saint-Vincent-de-Mâcon,* (éd. RAGUT), n.os 548 (1079-1096) y 598 (1096-1124); *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (éd. BERNARD y BRUEL), n.º 3726 (1097).

contraban especialistas de la tercera función, que no era desempeñada de la misma manera y de la que había que dar cuenta si se quería analizar la sociedad en términos funcionales. Así apareció en Laon, en la ciudad de Adalberón, plena de suburbios, el esquema trifuncional, pero bajo otra forma, en el texto de un reglamento por la paz dictado en 1128, a propósito de aquéllos que causasen daño «a los clérigos, a los caballeros, a los mercaderes». Tres funciones; la tercera referida a la actividad comercial. Pero esta figura ternaria no englobaba a todo el cuerpo social. Aludía sólo a ese islote que era la ciudad, en la que se percibía la concentración de los elementos importantes de la sociedad, el poder, la riqueza, el prestigio. ¿Aludía esta figura a toda la población urbana? Seguramente dejaba de lado a aquellos hombres, sin duda muy numerosos en Laon, que trabajaban la tierra, desempeñando lo que apareció desde entonces como una cuarta función, la campesina, función olvidada y despreciada. El ascenso de los burgueses y de los agentes señoriales a la personalidad social era aún más desconcertante por el hecho de que, entre aquellos hombres hasta hacía poco tiempo confundidos con la domesticidad más baja, algunos se habían enriquecido gracias al salario, a las pagas, al porcentaje sobre las exacciones, al «beneficio» (observad la expresividad del vocabulario: esta palabra designa también al feudo; es un «favor», un obsequio del señor y de hecho la riqueza que amasaron ciertos burgueses, ciertos caballeros villanos, provenía de los cofres de sus señores; pero ésta no era una riqueza dada sino ganada y aquel dinero se acumulaba porque aquellos que lo ganaban no eran nobles generosos, porque sus manos permanecían cerradas). El único movimiento social de cierta vitalidad que se percibe en esa época atraía irresistiblemente hacia la aristocracia a los ministeriales más afortunados. Dispuestos a todo con tal de ganar la amistad de los caballeros, ávidos por liberarse de la servidumbre que aún se adscribía a sus cuerpos, por hacerse admitir en la buena sociedad, aparecían, por esta razón, portando armas, construyendo en la ciudad casas de piedras a imitación de los grandes señores. Estaban también ávidos de promoción espiritual. Imperceptiblemente se disolvía el sistema de valores carolingios que sólo podía imaginar a la virtud y al carisma como propios de la nobleza. En el burgo se esbozaba obstinadamente el interrogante: ¿se puede ser santo poseyendo

sangre vil? Y junto a éste, otro: ¿se puede ser santo teniendo las manos llenas?

En efecto, la penetración de la moneda, la apertura de los tráficos, la movilidad que de esta manera se introducía en la formación social, llegó a transformar la cobertura ideológica por una última razón: en la ciudad no todos tenían éxito. La riqueza urbana era ante todo aventura, fortuna, es decir, inestabilidad. Era un juego en el que unos ganaban y otros perdían. El nuevo espacio social revelaba un fenómeno insólito, conmovedor: la miseria en la desigualdad. Miseria ya no más compartida por toda la comunidad, como había ocurrido durante las grandes hambrunas del año mil, sino individual. Indignante, pues lindaba con la más extrema opulencia. En el medio urbano la noción de pobreza se transformó. Apareció la noción de indigencia, pues los pobres habían dejado de ser figurantes y sufrían. Se descubrió incluso una nueva manera de dar la limosna, otra concepción de la caridad. ¿Cuándo? En el norte de Francia esto ocurrió entre 1120 y 1150. Observemos los gestos de los príncipes. El conde Carlos de Flandes, asesinado en 1127, fue inmediatamente presentado como un modelo de santidad: murió martirizado, en medio de los canónigos de su colegiata de Brujas, mientras oraba y leía cual clérigo en un libro, mientras quedaba con las manos abiertas cual rey. Pero de manera ritual: pobres designados para tal ocasión como los que mantenía alrededor de su persona Roberto el Piadoso, desfilaban ante su estrado, recibiendo cada uno, a una hora determinada, un dinero, una limosna simbólica. La obra de caridad era una de las figuras de un ballet que se desarrollaba en el gran teatro de la soberanía. Veinte años más tarde esto ya no ocurría en la corte de Champaña. El conde Teobaldo había escuchado a san Bernardo decir que los «grandes» deben humillar a los soberbios, defender a la viuda y al huérfano, castigar a los malvados, asumiendo, por lo tanto, las funciones del rey carolingio; pero deben también distribuir a los miserables, los víveres y los vestidos con sus propias manos y visitar los sitios en los que era evidente el sufrimiento. Teobaldo puso esto en práctica, renunció al lujo y diseminó los tesoros que engalanaban su residencia. El príncipe se comportaba tal vez así, conscientemente o no, para desarmar la agresividad de los pobres, ante los movimientos de pobreza voluntaria que se hacían entonces cada vez más vigoro-

sos, particularmente en las ciudades donde se criticaba a la Iglesia bien abastecida, a la Iglesia señorial y donde los laicos se veían obligados a asumir personalmente las funciones de justicia distributiva que la mayor parte de los servidores de Dios, por no haber reflexionado sobre el Evangelio, eran incapaces de desempeñar. El conde Teobaldo se puso al corriente de las miserias que podía paliar y para ello recurrió a dos canónigos premontenses —hombres muy puros que seguían una regla rigurosa sin ser monjes, que no estaban encerrados en el claustro sino que vivían y actuaban en el mundo—. En su nombre, estos capellanes se dirigieron a hacer la ronda de los indigentes. No recorrieron las zonas rurales; su investigación se concentró en los burgos: recogían en las calles y en las plazas a los enfermos, a los leprosos, y les distribuían el alimento y el dinero. Justicieramente: daban en función de las necesidades pero también del rango. En efecto, el conde de Champaña, en la práctica misma de la caridad —al igual que el monje cisterciense que hace al pasar el elogio de su amor por los pobres al contar la vida de san Bernardo— permaneció prisionero del sistema ideológico que consideraba necesaria la desigualdad. La idea que se tenía de una sociedad jerarquizada influyó sobre la idea que de la pobreza se tuvo a lo largo del siglo XII. Se la consideraba relativa.[6] Un caballero cien veces más rico que su terrazguero parecía, sin embargo, mucho más pobre si carecía de los medios para mantener su rango; se le reconocía entonces el derecho a ser ayudado, a recibir cien veces más que el pobre del «pueblo». Era necesario que la distribución que los más ricos hacían de la limosna se efectuase según la justicia de Dios, conforme al orden por él establecido, orden que establece grados entre los hombres. Los príncipes y los prelados estaban convencidos que la caridad no debía cuestionar la jerarquía de las dignidades. Los que proponían una nivelación eran considerados herejes. En las ciudades la herejía se gestaba precisamente, en las actitudes de compasión que suscitaba el espectáculo de la indigencia. Renacía en este momento y bajo esta forma como una aspiración a la justicia, una justicia que conduciría a la igualdad.

Este deseo de abolir las diferencias y de vivir entre iguales, en la amistad, fue explotado por los más ricos, por el sector más

6. J. BATANY, *Approches du Roman de la Rose*, p. 85.

activo de la población urbana para quienes el sistema señorial representaba un obstáculo para sus empresas y un freno para su enriquecimiento. En la lucha que emprendieron contra el señorío urbano, la reivindicación igualitaria fue aclamada a viva voz. Intentaron reunir a todos los habitantes de la aglomeración en una «comuna», en una conjuración de ayuda mutua. Existía un juramento común a todos —semejante al que había unido alrededor del arzobispo Aymon de Bourges a los defensores de la paz de Dios. El modelo de una sociedad constituida por «amigos», por «hermanos», especie de familia desembarazada del padre, se asemejaba a las bandas de los jóvenes caballeros expulsados de la residencia de sus antepasados y que llevaban una vida de aventuras, a las colonias de ermitaños que vivían de la recolección en los bosques o de la venta de carbón a los herreros de las ciudades en expansión. Sociedad análoga a las sectas heréticas. Lo que se manifestó en el movimiento comunal en 1101 al mismo tiempo en Cambray y en Aire-sur-le-Leys, no fue otra cosa que la esperanza de igualdad que el obispo Gerardo había combatido setenta y cinco años antes. La igualdad que reivindicaban los comuneros no era, sin embargo, de la misma naturaleza. Esta era concreta, terrestre y no era como la que predicaban los heresiarcas de 1025, una preparación espiritual para alcanzar lo intemporal. Pero como ella, también negaba las diferencias de condiciones: «*El ciudadano respetaba al ciudadano; el rico no despreciaba al pobre; se tenía la más grande repugnancia por las disputas, los procesos, las discordias; sólo se rivalizaba por el honor y la justicia.*» Esta imagen idílica de la sociedad comunal fue luego reconstituida, en 1153, por el autor de los *Anales de Cambray,* el canónigo Lamberto de Watreloos. La «amistad» era en efecto superficial. En nada disminuía los abruptos contrastes entre los burgueses ricos y los pobres. La ilusión que alimentaban los dirigentes para atraerse a los miserables se aproximaba, sin embargo, al condenar toda violencia y al anular las distancias instituidas por la fortuna, al sueño de los herejes de Arras. Los cronistas reaccionarios no se equivocaron al poner en relación el florecimiento de las comunas con el resurgimiento de la herejía. Sus lazos eran evidentes.

Ultimo cambio considerable, también determinado por el crecimiento económico e íntimamente asociado con el despertar de

los intercambios y con el renacimiento urbano: la promoción simultánea del obispo y del príncipe laico, es decir, de los dos protagonistas del combate gregoriano. Tanto uno como el otro ascendieron gracias al dinero, apoyándose en la fiscalidad más productiva, sin necesidad de hurgar en los escondrijos de las chozas aldeanas para encontrar una o dos monedas; éstas las recogían a manos llenas en los sitios donde circulaban abundantemente, en los mercados y en las ferias, en los puestos de los burgos. Tanto uno como el otro fueron apoyados por los caballeros villanos y por los burgueses, ligados a la ciudad. Así en París, frente a frente, la catedral, el palacio —el obispo y detrás suyo sus clérigos, el rey y detrás suyo sus nobles—. El heredero de Adalberón y el heredero de Roberto el Piadoso avanzan al unísono y se colocan en el primer plano. Una vez más, la figura binaria, antagonismo y connivencia a la vez. Pero el decorado ya no es el mismo. A partir de entonces es ciudadano. Esto hace que se dibuje una segunda figura binaria. Una vez producida la fisura entre el campo y la ciudad, aquélla no cesará de agudizarse. Cuanto más crece la ciudad, más se afirma. Pero esto no ocurre en el norte de Francia antes de 1180. En el segundo y tercer cuarto del siglo XII, las bases de la vitalidad siguen siendo rurales. Por esta razón, el monaquismo, al que el crecimiento económico condena a la desaparición, sigue conservando un considerable vigor. El momento de las primeras catedrales góticas coincide con el de la extraordinaria expansión cisterciense. Es importante el discurso que los monjes aún tienen sobre la sociedad. Debemos analizarlo antes de dejar hablar a los clérigos.

V

ULTIMO RESPLANDOR DEL MONAQUISMO

He elegido tres abades, Guiberto de Nogent, Bernardo de Claraval y Suger de Saint-Denis.

Guiberto está aún en las fronteras con la vieja época. Nació hacia 1065 en Beauvaisis,[1] en el seno de los caballeros que se guarnecían en el castillo de Clermont, es decir, en los estratos inferiores de la aristocracia. Tuvo no obstante, un preceptor que lo inició en el arte de las palabras. Esto no le impidió llegar a ser caballero: era ya corriente en aquella región que se enseñaran las letras a los jóvenes de la nobleza. Su hermano mayor deseaba colocarlo en el capítulo de los canónigos del castillo de Clermont. A los trece años fue ofrecido al monasterio de Saint-Germain-de-Fly del cual su abuelo materno había sido protector. Llegó a ser abad de Nogent, en las fronteras de la región de Soissons, pero dependiente de la diócesis de Laon. La dominación cultural de la activa y próspera ciudad episcopal en la que, cerca de la catedral, se releían los libros que Adalberón había anotado, comenzaba a hacerse sentir sobre aquel pequeño monasterio rural. Esto estimuló el gusto que Guiberto tenía por la escritura. Escribió, como se escribía entonces en los monasterios, meditando ante todo sobre la Escritura y luego elucidando los otros signos de Dios, los acontecimientos. Escribió la historia de su época, la de la cruzada, la de la *Gesta de Dios por el intermedio de los Francos,* terminada en 1108. En 1115 redactaba sus *Memorias.* En un aspecto, sus textos participan del universo de Raúl Glaber; en ellos abundan los aparecidos, los demonios y los ángeles. Sin embargo, lo

1. J. F. BENTON, *Self and Society in Medieval France,* Nueva York, 1970.

maravilloso tiende a concentrarse alrededor de la Virgen y del crucifijo: en setenta años el cristianismo, aún en sus abadías más lastimosas, se hizo más evangélico. En lo que respecta a los hombres, Guiberto los observa con los mismos ojos que Raúl. Los campesinos no le interesan. Para él son una especie de instrumentos que tienen como función mantener a los monjes y a los caballeros de los castillos. El sistema ideológico en el que está encerrado es señorial. No obstante, está marcado por las huellas del de la paz de Dios. Describe minuciosamente la lucha contra los «tiranos», contra los malos señores —aquellos vecinos aborrecibles, entre los cuales el más cercano y perturbador era el señor de Coucy, Tomás de Marle—, viéndose obligado a celebrar al «pueblo». Cuando hace referencia a las milicias reunidas por los obispos para una verdadera guerra santa y a las indulgencias prometidas cual si fuesen cruzados, señala la presencia de caballeros pero no considera que hayan hecho gran cosa; es el pueblo el que tiene la mayor responsabilidad del triunfo; pero como lo preveían los juramentos de paz impuestos desde antes en esta región, incluso por Garin de Beauvais y Beraud de Soissons, es el rey quien conduce al pueblo;[2] pues —y esto es lo esencial— lo que hace que una acción, semejante a la que había conducido en 1038 el arzobispo de Bourges, no culmine en el desorden denunciado por Andrés de Fleury, es que esta acción esté ordenada. Subrayemos que se trata del orden que proviene nuevamente del Estado que comienza a recuperarse en el momento en que Guiberto escribe, del Estado monárquico, garante de la paz, de la justicia y también de la desigualdad necesaria.

En efecto, para Guiberto de Nogent como para Adalberón, una escisión fundamental divide a los hombres en dos categorías: los «esclavos» (o los «siervos»: *servi*) y los demás. Las «libertades» concedidas a los hombres de la ciudad de Laon le indignan. Es conocida la violenta invectiva «*contra la excecrable institución de las comunas, en las que se ve, contra toda justicia y todo derecho, a los esclavos (siervos) sustraerse a la autoridad legítima de sus jefes (señores)*». Guiberto la coloca en boca del arzobispo de Reims que ha venido a purificar después de los conflictos de la comuna, la catedral de Laon,[3] pero se apoya en la epístola de



2. III, 15.
3. III, 10.

Pedro, II, 18; «*servidores, someteos a vuestros señores, con temor... no solamente a aquellos que son buenos y generosos, sino también a los terribles*». Se apoya en el derecho, en los cánones que acusaban de anatema a los malditos que aconsejaban desobedecer a los esclavos e huir a cualquier parte. Guiberto conocía todas las sentencias que usará Graciano.[4] Hace uso de toda la armazón jurídica que acababa entonces de construirse con el fin de consolidar mejor la superioridad de la Iglesia, sobre el modo de producción señorial. Los juristas estaban convencidos de lo siguiente: la sociedad humana está necesariamente desdoblada. Algunos hombres, entre los que se encuentran los burgueses, son siervos de nacimiento. Otros son de buena cuna.

Guiberto de Nogent, que pudo haber recibido un caballo y una espada pero que prefirió servir a Dios,[5] ve abrirse ante los nobles, al igual que M. de Turquat, dos caminos, dos vocaciones: las armas y la oración. Indudablemente la segunda es la que prevalece: un clérigo que decide abrazar el estado caballeresco comete, dice Guiberto, «*una apostasía vergonzosa*». En efecto, los caballeros son inferiores pues están irremediablemente corrompidos. ¿A causa de qué? No por la sangre que hacen derramar sino por el uso que hacen del sexo. Era sorprendente, cuenta Guiberto, la malignidad de un monje: éste había ingresado al monasterio después de la pubertad; convertido tardíamente «*había pasado toda su vida en medio de los ejercicios de caballería, de los excesos y de las prostitutas*».[7] Este no es el sitio para insistir en las obsesiones que atormentaban al abad de Nogent. Lo cierto es que toda la caballería, como la herejía, le parece presa de una sexualidad delirante. Y los reyes no escapaban a ella. Felipe I por su causa, había visto destruido su poder taumatúrgico. Los caballeros eran individuos sometidos, despreciables, sucios, salaces. Había clérigos que lo eran también, como aquellos malos obispos, Manassé de Reims, que amaba demasiado a los guerreros y Adalberón, el nuestro, el perjuro cuyos pecados caen aún sobre la ciudad de Laon. Los únicos puros eran los monjes; no nos confundamos: los buenos monjes, aquellos que, vírgenes, han abando-

4. C. 17, q. 4, c. 38.
5. I, 6.
6. *Gesta dei*, V.
7. I, 21.

nado el mundo sin flaquear. Guiberto de Nogent encerrado en su pequeño claustro, clasifica la sociedad según la manera antigua, jerárquicamente, según las normas tradicionales de la desigualdad, de la dualidad gelasiana y de una escala de méritos cuyos grados están definidos por una mayor o menor pureza sexual.

Sin embargo, Guiberto no es ciego. Percibe el poder de otro agente de corrupción, la moneda, de aquellas piezas de plata que tentaban incluso a los monjes[8] y que acumulaban los usureros, «*sanguijuelas de los pobres*».[9] De aquí proviene su odio hacia la nueva sociedad, la urbana, y especialmente hacia los comuneros de Laon. Ve confluir todos los pecados en el sangriento acontecimiento de 1112, conserva el recuerdo fresco y horroroso de la agresión con la que aquellos «*hombres de bajo estado*», aquellos «*inferiores*»[10] atacaron a su señor, el obispo. Los burgueses rebeldes, riquísimos, ¿no habían tenido acaso por aliado a Tomás de Marle, saqueador de peregrinos y de pobres, capaz, según las habladurías que Guiberto difunde, de las peores perversidades eróticas? La irrupción del desorden tiene tres causas: la primera, muy lejana, es la traición de Adalberón —vuelve a hacerse presente la idea de Raúl Glaber de que los prelados que claudican son los responsables de los pecados de su pueblo; la segunda, la codicia de los archidiáconos y de los señores de la ciudad: estos han vendido las libertades y han osado reducir la desigualdad social mediante el dinero, por último, la bestialidad de los «siervos»: el obispo al que Guiberto consideraba indigno, pero que era intocable por haber sido uncido por el Señor, fue asesinado por un lobo: Ysengrin, éste provenía del vulgo y como buen representante de la clase en ascenso había logrado colocarse en primera fila ayudando al señor de Coucy a percibir los peajes. Esta sublevación, fomentada por los criados de los «tiranos», por los advenedizos enriquecidos a expensas de los monjes, de los clérigos y de los extranjeros de paso, peores que los castellanos más malignos y sin tener como éstos la excusa de tener sangre noble, se transformó en un flemón, en el que se concentró todo lo que infectaba al mundo carnal. Cuando el abceso por fin desapareció,

8. I, 21, 22.
9. III, 19.
10. III, 7

cuando se cerró la herida, cuando aquel incidente que se inició —¿fue una casualidad?— en la casa del tesorero, abarrotada de dinero, fue purificado por el fuego, el motín fue considerado el emblema del mal social. No había surgido en efecto del pueblo campesino. Había brotado de aquel medio innoble, de la ciudad llena de riquezas que no se habían transmitido por herencia, calmamente, sino que habían sido ganadas, amasadas, robadas, riquezas cuya insolencia atacaba los privilegios de los bien nacidos, entre los que se incluían Guiberto y todos sus primos. Frente a esta pudredumbre el único consuelo, la única esperanza de salvación: los valores preservados en dos islotes, en los últimos reductos del bien, en dos fraternidades que se oponen por su virtud a la fraternidad maldita, a la comuna: la comunidad de los monjes —que en realidad siempre corre el riesgo de ser contaminada especialmente por aquellas ovejas descarriadas, los antiguos caballeros, que llevan en sí la lepra del mundo por haber hecho el amor antes de ser admitidos—, y la comunidad de los cruzados, que como la primera se constituye a partir del retiro, de la renuncia, de la conversión.

Guiberto permanece efectivamente maravillado por el espejismo de la gran migración hacia Jerusalén, cuando a su alrededor reina el desengaño. La partida se prepara; los peregrinos se ponen en marcha organizados en bandas, como las langostas de las que hablan los Proverbios, XXX, 27, «*tocados por el sol de la justicia, abandonan la casa paterna y a sus familiares, santificados por su proyecto*», unánimes —y sin embargo, «*nadie tenía rey, cada fiel tenía por guía a Dios, cada uno se consideraba el aliado del Señor*».[11] A diferencia de Adalberón, cuando Guiberto sueña con la sociedad perfecta, y aunque muestre al rey conduciendo a los hombres de las parroquias contra los malos señores, considera que la dignidad real es superflua sobre la tierra. Esta dignidad, que no obstante ha sido instituida en Tierra Santa, sólo tiene valor si se presenta descarnada. Reitera: «*el rey Balduino colocó a su mujer en un convento; de esta manera, protegido de las llamas del deseo (al no tener necesidad de luchar contra la carne y la sangre), él pudo consagrarse por entero a combatir los príncipes de este mundo*».[12] En la sociedad de la cruzada, primero sin

11. *Gesta,* I.
12. *Gesta,* VII

rey y luego conducido por un rey asexuado, se puede percibir a los grandes y a los pequeños, a los ricos y a los pobres, que entre ellos son como hermanos. «*Sometidos al mismo yugo, bajo la única autoridad de Dios, de tal manera que el esclavo (el siervo) no pertenecía más a su amo (el señor) y el amo sólo exigía del esclavo los derechos de la confraternidad.*»[13] La desigualdad y el señorío desaparecen, queda sólo un signo, la cruz, que constituye una especie de tahalí de la nueva caballería.[14] Pero a pesar de todo lo embelesado que podía estar por un paraíso cuyas puertas parecían entreabrirse, Guiberto, cuando escribía esto en 1108, no era insensible a la desilución general. La cizaña había sido sembrada entre los peregrinos. ¿Quién propagaba la corrupción? Ante todo, las mujeres evidentemente; pero también aquéllos que en el ejército en campaña iban a pie y no eran de sangre pura.

Pero, y esto es lo esencial para Guiberto, la cruzada elimina las impurezas de la caballería. Ésta es su función. Cuando un caballero coge la cruz se compromete finalmente a respetar el código moral que justifica la superioridad de su condición mundana, aquellas prescripciones que las tentaciones del mundo obligan constantemente a transgredir y asume a la perfección los deberes de su función específica. Dios necesita la caballería. Quiere que sea buena. En nuestra época ha provocado guerras santas «*para que los caballeros no se vean más obligados a renunciar al mundo* (he aquí con claridad la meta: este monje considera al mundo malo, despreciable), *a ingresar en la vida monástica, para que puedan, conservando sus hábitos, desempeñar sus obligaciones tradicionales y llegar, al menos hasta un cierto punto* (el monaquismo es no obstante mejor) *a merecer sus favores*». La cruzada conduce de esta manera al orden. Persuade a los hombres que han elegido demasiado tarde convertirse, de no arrojarse en los monasterio, pues en tal caso se correría el riesgo de introducir en ellos el pecado. Guiberto, encerrado en su abadía campestre, está convencido de lo siguiente: lo esencial es preservar este espacio clausurado, a mitad de camino del mundo, que está poblado por los buenos monjes. En lo que respecta al resto de lo social, lo ve gesticulando en dos estrados muy claramente separados. Uno inmenso, oscuro, enmarañado, del cual aparta obstinadamente la

13. *Gesta,* VII.
14. *Gesta,* II.

mirada y en el que hormiguean junto a las bestias los campesinos; el otro, cuyo decorado, la entrada, las murallas, la catedral, es urbano. Sobre este escenario, el juego se juega a tres, entre los malvados —burgueses y caballeros villanos, tan arrogantes como los siervos enriquecidos—, los clérigos y por último, los caballeros. A estos le corresponde buen papel, a condición de que sepan escapar a la *cupiditas* y a la *libido*. Esta visión es ya la de san Bernardo.

*

Bernardo y Guiberto tienen el mismo origen. Los progenitores de Bernardo ocupan una posición social algo más elevada, su padre es señor de un castillo, su madre está emparentada con los pequeños condes del ducado de Borgoña. La distancia entre los dos proviene ante todo de una sensibilidad diferente y además por el hecho de que Bernardo pertenece a la generación siguiente. El mundo ya no es el mismo en el momento en que Bernardo hace escuchar su voz: el monaquismo se ha integrado decididamente en las nuevas estructuras de la Iglesia. Bernardo se había hecho monje en la orden del Císter cuya práctica se basaba en la regla benedictina, pero modificada y adaptada a los imperativos de la nueva época. Su pobreza no pretende más ser simbólica: los cistercienses deciden no vivir más del trabajo de los otros y se sitúan fuera del modo de producción señorial. Císter se inclina ante la preeminencia de los obispos: el orden no necesita la exención; esto atrae el favor de los papas y al mismo tiempo explica el vigoroso resurgimiento, en el momento en que Bernardo meditó sobre la estructura social, del esquema tripartito, de una jerarquía de tres grados.

Jerarquía que no es, sin embargo, la de Adalberón y Gerardo. Bernardo utiliza la figura ternaria que san Agustín y san Jerónimo usaron para clasificar las tareas y los méritos. En varias oportunidades, Bernardo repite casi palabra por palabra las fórmulas agustinianas. «*Estamos acostumbrados a distinguir tres géneros de hombres*». Considera a la tríada Noé, Daniel y Job como el emblema de los «tres órdenes», prelados, continentes y cónyuges.[15] Así se expresa su adhesión total al programa gregoriano, su

15. *Sermones in diversis*, IX, 2, 3, PL 183, 566; *Sermo* 35, PL 183, 634.

convicción de que todos los servidores de Dios deben, bajo la dirección de los obispos, «*seguir la vía de la castidad y de la vida virginal despreciando las voluptuosidades del mundo*»[16] y de que el estado conyugal constituye la regla de vida de los laicos. Sin duda, los cistercienses no dudan de que la vía monástica sea más ruda, que «*el clérigo cuando se hace monje se somete a una mayor humildad, a una mayor obediencia y abstinencia*»[17] y de que, en consecuencia, al respetar prohibiciones más rigurosas, los religiosos del orden dominen, en ciertos aspectos, al clero. No obstante se le someten humilde y obedientemente. En todo caso, como penitentes, se vedan toda acción sobre el mundo: «*la función de un monje,* dice san Bernardo, *no es enseñar sino llorar*».[18] Císter se aleja brutalmente del mundo. Sus abadías se establecen en el «desierto»; carecen de puertas y se repliegan sobre sí mismas; están rodeadas por amplios espacios de campos yermos que las aislan y las protegen de las agitaciones del mundo.

Sin embargo, la sociedad cisterciense, sin ser consciente de ello, se ve arrastrada por la tendencia profunda que deriva del éxito de las empresas agrarias en el segundo cuarto del siglo XII y que conduce a reconocer un mayor valor a lo carnal. Los monjes que con el esfuerzo de sus brazos han ampliado las zonas cultivables —al igual que los campesinos roturadores, que los artesanos y los hombres de negocios— trabajan la materia natural con todas sus fuerzas. Esto atempera en ello las seducciones de lo angélico. En los claustros cistercienses, la meditación se concentra en el misterio del lazo indisoluble que une el alma al cuerpo, en la encarnación. No se rechaza, como en Cluny, lo que de ineluctablemente carnal hay en la condición humana. Císter asume esta condición, tal cual es. Considera a la sociedad humana con sus barreras, sus clases, sus diferencias. El prejuicio aristocrático domina el pensamiento de san Bernardo tal vez con más fuerza que el de Guiberto de Nogent o el de Andrés de Fleury. Ataca a su manera, apasionada y exageradamente, a los heréticos; el peor insulto que se le ocurre es tratarlos de obreros. En efecto, en las abadías del

16. Geoffroy DE SAINT-BLAISE-D'AMONT, *Hom. in script.* XII, PL 174, 1112-1113.

17. IDUNG DE PRÜFENING, *Argumentum super quator questionibus,* III, ed. R. B. C. HUYENS, «Le moine Idung et ses deux ouvrages», *Studi medievali,* 1972.

18. *Ep.* 365, PL 182, 570.

orden, los monjes, aquellos hijos de nobles, se entregaban a la tarea de desbrozar y cosechar con el propósito de humillarse aún más. Pues estaban convencidos de que el trabajo manual correspondía a los campesinos; despreciaban particularmente a los hermanos conversos, a aquellos hijos de rústicos que trabajaban junto a ellos y a los que daban el nombre de hermanos, pero con los que no llegaban a compartir verdaderamente la existencia. Estos estaban confinados en barrios especiales pues no tenían sangre noble. Al igual que todos los cistercienses de su época —y es tal vez aquí que hay que buscar la causa principal de las divergencias de opinión con respecto a la estructura social entre Cluny, cuyos religiosos en su mayoría habían sido criados desde pequeños en los monasterios, y el Císter—, Bernardo era ya adulto cuando se «convirtió» en 1111; conocía el mundo y sabía qué sitio le correspondía, por su nacimiento, en los niveles de una jerarquía que le parecía necesaria, inmodificable y veía con malos ojos los trastornos que comenzaban a producirse a causa del ascenso de los advenedizos. Creía firmemente que el orden que alinea a los hombres en el mundo no sería modificado hasta la resurrección de la carne.

Esto afirma claramente un día, ante los clérigos de Colonia:[19] «*Cuando los hombres comiencen a resucitar siguiendo cada uno su orden* (unusquisuqe in ordine suo, Pablo, I, Cor. 15) *¿dónde pensáis que será alojado el género* (generatio) *que vosotros constituís? Si por casualidad se dirige hacia el sector de los caballeros, éstos lo expulsarán por no haber padecido los suficientes trabajos* (labor) *y peligros. Los campesinos* (agricolae) *y los comerciantes* (negociatores) *harán lo mismo, y cada uno de los órdenes* (ordines) *de los hombres lo apartará de la misma manera de su territorio. ¿Qué harán aquéllos a quiénes todos los órdenes rechazan y al mismo tiempo acusan? Se les atribuirá el sitio en el que no existe ningún orden, pero donde mora el sempiterno horror.*» La admirable retórica de esta invectiva revela muy claramente la manera en que el abad de Claraval juzgaba la sociedad humana. El orden provenía de su propia naturaleza y de aquella tensión que la elevaba irresistiblemente hacia lo más perfecto. Para él, el orden pertenece al cielo y el desorden al infierno. Por otra parte, este tex-

19. Relatado por su compañero Godofredo de Auxerre, *Declamationes ex sancti Bernardi sermonibus*, X, PL 184, 444.

to presenta una nueva prueba irrefutable de que en la concepción de los intelectuales de la época que sueñan con la perfección social, la palabra *labor* no significa el trabajo manual sino el esfuerzo físico, el cansancio, que por ser doloroso redime (*labor*, y *dolor* indisociablemente unidos para Bernardo y para Adalberón). Existe una «labor» caballeresca que redime los pecados cometidos en el combate tanto como hacer frente al peligro. Algunos clérigos se degradan porque rodean sus cuerpos de demasiadas comodidades y es justamente por esto y no solamente por humildad, por ser dignos de su estado, que los monjes del Císter dedican una gran parte de su existencia a la *labor*, al esfuerzo corporal desplegado en los campos, en la tala de los bosques, en los trabajos de la forja. Observemos por último, que entre los laicos, Bernardo distingue categorías a las que da el nombre de órdenes. Ya no dos órdenes, sino tres. Bernardo es el testigo de una nueva época: a los «caballeros», a los «agricultores», agrega —cuando habla en la ciudad de Colonia— los «mercaderes» mencionados en último término; tal vez considera como Guiberto de Nogent que estos hombres que poseen dinero y que se alzan el cuello, son peores que todos los demás. Estos órdenes son funcionales. En este punto reaparece con mucha nitidez la idea de que el orden resulta de la función desempeñada: gracias a la acción militar, gracias a la acción nutridora que a partir de entonces aparece desdoblada en la actividad agrícola y el comercio. Sin embargo, la verdadera división se establece entre la función alimenticia y la guerrera. Los cistercienses no pretenden en absoluto abolir la barrera que el modo de producción ha levantado: personalmente rechazan los beneficios del señorío pero en los conventos separan estrictamente a los monjes cuyo trabajo es fundamentalmente espiritual de los conversos, que debido a su nacimiento y a los imperativos de la genética, están destinados irremediablemente a sufrir padecimientos corporales.

Esta separación en el interior de la comunidad cisterciense se acentuará aún más: en 1188, el capítulo general de la congregación decidió prohibir «*a los laicos nobles que entrasen en el monasterio*» que eligiesen por humildad el estado de hermanos conversos: el hecho de no ser monjes los rebajaba.[20] En pleno si-

20. *Statuta ordinis cisterciensis*, I, 108.

glo XII, la abadía cisterciense, decididamente encarnada y apoyándose en la manera más moderna de explotar un dominio, se niega a confundir los *ordines* incluso entre los hombres que la clausura ha alejado del mundo. En efecto, la voluntad de Dios es que las distinciones de clase duren hasta el fin del mundo. El orden monástico mejor adaptado a las exigencias de su época, y por esta razón el más reverenciado y el más colmado de favores, se fundamenta, en tanto se pretende perfecto y organizado según la voluntad divina, en la certeza de que no se deben mezclar los hombres que no poseen la misma sangre. Hildegarda de Bingen, muerta en 1179, fue quien expresó esto con mayor fuerza. La abadesa de Andernach se asombraba de que entre las monjas sólo hubiese hijas de la nobleza, mientras que, según el Apóstol (Cor. I, 1, 26) Dios no hace diferencias entre las personas. «*La voluntad de Dios,* respondió Hildegarda, *es que el estado inferior no se eleve por encima del superior como lo hicieron Satán y Adán. ¿A qué hombre se le ocurriría reunir en un mismo establo a todos sus rebaños, a los bueyen, los asnos y las ovejas? El respeto por las costumbres se iría a pique.*» Resuena entonces desde el fondo de la Germania como un eco de las antiguas y muy «francesas» proclamas de Adalberón y de Gerardo, la referencia al seudo Dionisio: «*El orden reina solamente donde la jerarquía celeste de los estados angélicos gobierna también la división de la sociedad humana*».[21]

Los progresos que se producían en el mundo condujeron así, hacia mediados del siglo XII, a que las barreras de clase aparecieran más necesarias que nunca para la cultura dominante y se hicieron tanto más necesarias cuando las conmociones que afectaban a las estructuras profundas comenzaron a minar esta línea de defensa. Esta se refuerza en el campo mismo de lo espiritual. El orden de Cluny siguió esta tendencia: al reformar los estatutos en 1146, el abad Pedro el Venerable previene: no admitáis «*entre los monjes demasiados ancianos, ni demasiados cretinos*», pero tampoco «*demasiados campesinos*». Ya no es la servidumbre la que rebaja (ésta, está siendo rápidamente absorbida en numerosas provincias del norte de Francia) sino el hecho de haber nacido fuera de la nobleza. Esta se consideraba ahora una marca in-

21. *Ep.* 116, PL 197, 336.

deleble. En el momento en que los trastornos derivados del crecimiento económico afecten al cuerpo social, en el que ya se puede observar a algunos mercaderes que han alcanzado la condición de señores, en el que muy poderosos personajes no vacilan en asesinar a un conde, al de Flandes, para que no se descubra que su padre había sido siervo, la distinción fundamental entre los laicos no se basa más, como cien años antes, en las relaciones de producción. Estas relaciones sufren ciertos cambios y el límite se hace indeciso y fluctuante. Aquellos que ocupan una buena posición se sienten obligados a hacer más rígido ese límite, a no aplicarlo más al señorío, al poder —pues ahora se sabe que éste se compra— sino al nacimiento, a la nobleza, a la hidalguía. Es decir, a la caballería, a partir de la época de san Bernardo.

Al igual que Guiberto, Bernardo de Claraval, sólo se preocupa, dejando de lado a los monjes, por los caballeros. Todo su ardor está al servicio de su salvación y el camino es para él también la cruzada. Ve en ella el más seguro instrumento de penitencia para aquéllos que carecen del coraje de huir hacia aquella Jerusalén de renunciamiento que es el monasterio. Bernardo lo dice en un *Elogio de la caballería renovada,* es decir, de aquellos nobles que sin renunciar a las armas se habían hecho monjes y se habían impuesto la obediencia, la castidad, la pobreza: los Templarios. Después que en 1128, en el concilio de Troyes, esta compañía recibió su regla, Bernardo, al principio reticente, se propuso reconfortarla y apoyarla contra las críticas.[22] Compuso pues, el elogio de esta milicia, purgada decididamente de la codicia y de la vanagloria, purificada, identificada con los ejércitos celestiales y liberada del doble peligro al que se exponen los combatientes: aniquilar su alma al mismo tiempo que se mata al enemigo, ser aniquilado en alma y en cuerpo. Porque, en efecto, lo que el Juez tiene en cuenta —Bernardo se aproxima en este caso a Adalberón, su adversario —es la intención, el proyecto, la causa que nos guía, la «disposición del corazón», «*cuando el caballero de Cristo mata malhechores su acto no es homicida, sino, si así le podríamos llamar, malicida; venga plenamente a Cristo de aquellos que siembran el mal*».[23] El abad de Claraval se co-

22. J. Leclerq. «Un document sur l'origine des Templiers», *Revue d'Histoire ecclésiastique,* 1957.
23. PL 182, 924.

loca así en la senda de Pedro Damián al exhortar, cincuenta años antes, a los «guerreros de este siglo» a transformarse, gracias a la conversión, en los «guerreros de Cristo», en la senda de los últimos grandes abades de Cluny, cuando pretente extirpar lo demoníaco de la caballería. Al celebrar a esta «nueva» caballería (como es nuevo el monasterio cisterciense en su esfuerzo por despojar al hombre viejo), lanza claro está, su invectiva contra el conjunto de la caballería. Pero ante las órdenes religiosas militares, único residuo concreto del gran sueño de 1095, que reunían sin hacer diferencias a la comunidad de monjes y a la comunidad de cruzados, se pone a soñar personalmente con un nuevo «género de hombres» en el que culminarían los valores de la sociedad terrestre: allí confluirían los dos «órdenes» superiores, el monástico en la vertiente espiritual y el caballeresco, en la vertiente carnal.

No obstante, mientras no se conviertan todos los caballeros y lleguen a ser todos obedientes, humildes, castos y pobres sin perder por ello su coraje, hay que cuidar de que el orden no se altere. Al fin de cuentas, la imagen que Bernardo se hace del universo social se construye, como todo el proyecto del edificio cisterciense, sobre el cuadrado, figura simbólica de lo encarnado: 1, los monjes; 2, los caballeros; 3, los clérigos; 4, el resto. Sobre este damero son posibles numerosas combinaciones: 1+2: los caballeros del Templo; 1+3: los monjes; 1+4: los conversos (y en el orden de los Templarios, los caballeros villanos); 1+3+4: el monasterio cisterciense; 2+3+4: el mundo. El cuadriculado constituye la trama del sistema, hasta que suenen las trompetas, hasta que los muertos surjan de sus tumbas para alinearse «cada uno en su orden».

*

Contemporáneo de san Bernardo, procedente del mismo medio (se dice que era de «origen humilde»; no creemos que fuese hijo de campesinos: sus progenitores, simplemente, no eran primos de reyes como los de Hugo de Cluny o los de Pedro el Venerable), Suger se sitúa en las antípodas del monaquismo. Bernardo condena furiosamente el lujo; Suger sólo piensa en engalanar su iglesia y a ello apunta la *Apología de Guillermo*. Bernardo

apoya al conde de Champaña, un señor feudal; Suger, al rey de los capetos y subordina los valores de la caballería a la autoridad monárquica. Suger en efecto, es el abad de Saint-Denis, monasterio real reformado antaño por Cluny. Su función consiste en proteger la cripta en la que las tumbas de los reyes francos circundan el pretendido sepulcro de Dionisio Areopagita. Esto se observa en el abacial hermoseado con las liturgias fastuosas, ordenadas según las tríadas de la jerarquía celeste —abre tres pórticos en la nueva fachada de la basílica, y divide la multitud en tres grupos para las ceremonias de la consagración: el clero, los grandes, el pueblo. Pero Suger organiza esta fiesta que pretende sobre la tierra, reflejar las suntuosidades del cielo, alrededor de un monarca encaramado, como lo está Dios en su gloria, en el más alto grado de una pirámide de devociones y de reverencias. Porque está al servicio del rey de Francia, Suger concuerda, mucho más que todos sus predecesores, con lo que afirmaron en otra época Adalberón y Gerardo. Al desear, como ellos, consolidar el poder de los Capetos, vuelve al modelo carolingio, a Carlos el Calvo, a la imagen de un soberano asistido por dos categorías de auxiliares, los que oran y los que combaten. Al igual que los dos obispos, es heredero de las concepciones dionisianas. Debido a los cambios ocurridos, basa el orden político en los compromisos feudovasalláticos, transformándolos en la armazón de un edificio jerarquizado en el cual el intercambio de afecto y sumisión une todos los niveles, dominados por la persona real —o más bien por la corona—, emblema de la soberanía que sobrevive a cada monarca. Cuando la corona se instala en Saint-Denis, en el centro de un espacio arquitectónico concebido para expresar visualmente la teología de Dionisio, este objeto de oro representa el punto focal de donde irradian el poder, la acción de paz y la justicia, proyectándose de grado en grado hasta en lo más profundo de la población del reino.

No obstante Suger —el recolector que, por las mismas razones, por devolver la unidad al reino, quiso trasladar sobre las orillas del Sena todas las conquistas estéticas del Mediodía y mezclarlas a lo que sobrevivía en el norte del gran arte carolingio— recoge también, para concluir la obra, la tradición cluniacense, meridional, gregoriana, la que se había expresado vivamente en las biografías de san Hugo. La *potestas* que el rey recibe

en delegación —gracias a la consagración pero también a la corona, presentada por los monjes de Saint-Denis que la conservan como el misterioso receptáculo de poder aunque no conserven la santa ampolla—, debe servir ante todo, para defender la «libertad» contra los «tiranos», como lo había afirmado Hincmar, a los «pobres» contra los «poderosos». Suger lo repite cuando escribe entre 1138 y 1144 la *Vida de Luis VI,* en la que muestra a este soberano —que ya estaba consagrado y que encarnaba de su padre aún vivo— el aspecto de «juventud», vigor, acción fogosa «*ilustre y ardiente defensor de las iglesias del reino paternal preocupado por los que oran, por los que trabajan y por los pobres*».[24] Defensor de las iglesias y de los pobres: la fórmula es banal. Sin embargo, esta frase es la primera de todas las conservadas en Francia en la que se encuentran asociados los dos términos *orator* y *laborator.* Señalo que *laborator* es, en este caso, diferente de *pauper.* En efecto, Suger sabe bien que el hecho es evidente en las callejuelas del burgo de Saint-Denis —la vivacidad de la economía establece ahora enormes distancias entre la condición de trabajador y la indigencia.

Orator, laborator: las dos funciones son mencionadas en un elogio de la acción que los capetos despliegan sobre la tierra. Suger se aparta francamente de Helgaud. Lejos de querer que su soberano sea prisionero del monaquismo y de situarlo del lado de los ángeles, lo empuja, por el contrario, del lado de los hombres. Estos esperan ser apoyados por su fuerza y que luche por ellos. El rey ya no es mitad monje, mitad obispo. Es el *bellator.* La función militar es propiamente real. «*Por el derecho y la vocación de su función, corresponde a la muy poderosa diestra de los reyes reprimir la audacia de los tiranos cada vez que se les vea destruir todo mediante las guerras, complacerse en el pillaje, asolar a los pobres, destruir las iglesias.*»[25] Cuando la guerra no está corrompida por el dinero (Suger opone la virtud de Luis, que ha obtenido la victoria únicamente por su coraje y por el pleno ejercicio de su oficio, a las perversidades que ve en el rey Guillermo el Rojo de Inglaterra que paga asalariados con el dinero que extrae de sus tesoros), cuando el rey la conduce y ésta era la intención que Adalberón intentó suscitar en vano en Roberto

24. *Vita Ludovici,* II.
25. *Ibid.,* VI, 21.

el Piadoso, la guerra es buena. Suger considera la lucha que se persigue en el interior del pueblo cristiano para que ésta vuelva al orden tan redentora como la cruzada, y tal vez aún más. Luis y todos aquéllos que sirven bajo su pendón se transforman para él, como los templarios para san Bernardo, en los vengadores de Cristo. Cuando el rey de Francia en 1127, condujo su hueste hasta Flandes para castigar a los asesinos del buen conde Carlos, «*gracias a diversas formas de vengaza y a la efusión de mucha sangre, Flandes fue purificado y pareció recibir un nuevo bautismo*».[26]

La acción militar del soberano que se realiza en este mundo, ya no como una especie de preludio dramático al fin del mundo (la escatología de Suger es tan pacífica como la de Adalberón y la de Gerardo) debe inscribirse en el marco de las instituciones de la paz de Dios. Para Suger (esto es lo que en su pensamiento proviene del sur y se mezcla con el recuerdo carolingio, alejándole de Gerardo y Adalberón) las disposiciones ideales de la sociedad son aquéllas con las que se soñaba a comienzos del siglo XI en los concilios de paz: los prelados y el pueblo aliados contra los perversos. Pero Suger les da al rey como guía, al que apenas toleraba Garin de Beauvais; considera que la turbulencia caballeresca representa el principal obstáculo a la afirmación de la autoridad monárquica y la función guerrera que exalta es la del pueblo, movilizado en el marco de las comunas. Ya el abad de Nogent, en sus *Memorias*, oponiéndose a Andrés de Fleury, había admitido una participación popular en la acción judicial a condición de que fuese dirigida por el rey. Suger va más lejos. En la descripción que hace, las tropas que acompañan a Luis en su cabalgata contra el señor de Puiset son las mismas que había reclutado Aymon de Bourges, milicias campesinas dirigidas por los sacerdotes. En el relato de Suger éstas no tienen nada de grotesco ni son derrotadas. Otro monje de espíritu cluniacense, Orderico, vital al considerar los mismos acontecimientos desde Normandía —una región diferente por sus estructuras (no por las sociales: al igual que san Bernardo y Guiberto de Nogent, Orderico está persuadido de que existen cuatro órdenes: «*monjes, clérigos, caballeros, campesinos, hombres de todos los órdenes*», dice;[27] sino

26. *Ibid*, 29.
27. *Hist. eccl.*, ed. LE PREVOST, III, 125.

por las políticas: una región dirigida por un único duque, rodeado de sus caballeros)—, se asombra aún más pero tampoco condena a los «*sacerdotes que bajo la orden de los obispos acompañan al rey en los sitios y en los combates con sus pendones y sus parroquianos*».[28]

Estamos en presencia pues de los sacerdotes y de los trabajadores armados; la confusión de órdenes que había escandalizado a Andrés de Fleury en 1040 no parece ahora escandalosa. A raíz del *affectus cordis*, como dice san Bernardo, porque la causa es buena. Y sobre todo porque el rey, lugarteniente de Dios, vela para que no se transgreda el límite fundamental que sitúa a los nobles por encima de los demás. En efecto, en el ejército real, el pueblo de las comunas sólo forma un contingente subalterno. «*Que los obispos, los condes y los otros poderosos de tu reino se reúnan a tu alrededor y que los sacerdotes con todos sus parroquianos vayan contigo donde tú les ordenes* (el discurso dibuja aquí de manera muy expresiva, a través de la verticalidad de dos órdenes gelasianos paralelos, el *clerus* y el *populus*, una línea horizontal que separa en función de una desigualdad necesaria, a los que dirigen de los que obedecen, a los poderosos de los pobres, a los señores de los dependientes) *con el fin de que un ejército común se vengue en común de los enemigos del pueblo*.»[29] ¿El estado con el que sueña Suger y que observa de lejos el normando Orderico con una mirada escéptica, la sociedad perfecta, no será la comuna? Dividida en órdenes, en categorías funcionales, esta sociedad, al igual que la de la cruzada, sublima sus divisiones en la unanimidad. ¿No se tratará finalmente de la sociedad de la cruzada que se dirige ya no hacia el espejismo sino hacia la realidad y que sería conducida enérgicamente por un rey?

*

Suger está orgulloso de ser abad. El monasterio, sin embargo, se difumina, se incorpora a los engranajes de un poder cuya sede está en la ciudad y que se adosa a las catedrales. Suger pone al servicio del Estado monárquico, en aras del bien público, del bien común, la concepción monástica del orden social, la de la paz

28. *Ibid.*, IV, 250.
29. *Ibid*, XII, 364.

de Dios, la que había sido afirmada en Cluny, ajustándola a las concepciones anteriores de Adalberón, de Gerardo, de Hincmar de Reims, es decir, a las concepciones anteriores a la revolución feudal. En la imagen que a mediados de siglo se hace de la sociedad, la caballería ocupa la posición central. Al igual que san Bernardo y los promotores de la paz de Dios, al igual que Adalberón, Suger sitúa a la caballería en el sector maldito. Sus turbulencias impiden al príncipe imponer plenamente la paz. La caballería tiene vocación de desorden. Pero Suger, como san Bernardo, quisiera hacerlo volver al orden. Suger es monje. No obstante, porque su monasterio no es minúsculo como Nogent ni está perdido en la soledad y el silencio como Claraval, no sueña con monaquizar a los caballeros. El orden será impuesto por el Estado. ¿Qué formación política? San Bernardo se inclinará por un principado. Suger defiende el oficio real. En el punto al que hemos llegado, a mediados del siglo XII, toda ideología de la sociedad debe construirse de nuevo en función del poder laico. Poder que el monaquismo había querido anexarse y también destruir. Poder a cuyo servicio están los clérigos. Los clérigos que vuelven con nuevos ímpetus.

VI

EN LA ESCUELA

Suger, abad de Saint-Denis muere en 1151, Bernardo, abad de Claraval en 1153, Pedro el Venerable, abad de Cluny, en 1156. Estos fueron los últimos grandes abades de la Francia medieval. Después de la desaparición de estas imponentes figuras, el monaquismo sobrevivió robustecido: miles de hombres, centenares de mujeres partían todos los años en el norte de Francia, cambiaban su vida, se encerraban en un claustro; en el coro de Cluny había siempre cuatrocientos monjes y el orden cisterciense se implantaba con rapidez en las provincias reales. La permanencia de la institución no debe, sin embargo, ocultar el hecho de que, en esta región, desde la segunda década del siglo XI los monasterios como Nogent y otros más pequeños esparcidos en las zonas rurales, sólo eran formas residuales que sobrevivían adormecidas o que se veían arrastradas, a pesar suyo, por el movimiento del mundo, obligadas a adaptarse, y por esta razón, suspendidas entre dos polos: el bosque y la corte. Estas son las dos escenas en las que se desarrollan alternativamente los episodios de los relatos de aventuras que se comenzaron entonces a componer para deleite de la aristocracia laica; su vigoroso florecimiento expresa la fuerza juvenil de otra cultura, la cultura caballeresca, que manifestaba el triunfo de la caballería en el momento en que apenas comenzaba el ascenso de la burguesía, en el momento en que las más altas realizaciones burguesas desembocaban en el simple deseo de confundirse con los caballeros, en el momento en que todos los reajustes de la institución monástica respondían en realidad al desafío caballeresco. Bosques de Merlin, de Lance-

lote; corte del rey Marc, del rey Arturo. El desierto o la política. Lo mejor del monaquismo soñaba con alejarse cada vez más y arrastrar lejos de los trastornos y la corrupción al mayor número de campesinos, de clérigos y sobre todo de caballeros —éste era el caso de san Bernardo cuando invitaba a participar en las bodas espirituales, a dejarse consumir en las fogosidades del amor divino, pero lejos de todo, dejando en manos de la Iglesia secular la caridad concreta y la preocupación por corregir al pueblo—. O por el contrario, elegir abandonarse a la corriente que vigorizaba al Estado mientras se aceleraba la circulación del dinero y las rutas y las ciudades se animaban, y colaborar en la conducción de la sociedad civil —este era el caso de Suger—, cuando abrió magníficamente el triple portal de Saint-Denis, cuando cubrió de oro y de gemas las reliquias que se encontraban en la cripta para que fuesen más resplandecientes, antorcha mística con la que el poder monárquico esperaba verse vivificado.

Aún en el siglo XII no existía poder terrenal que no estuviese enraizado en lo sobrenatural. El Estado renaciente buscaba naturalmente apoyarse en las sólidas estructuras eclesiásticas. No sin dificultades. Todo lo que entonces se escribió sobre lo que llamamos la política trata de las relaciones entre la Iglesia y los príncipes laicos; toda visión de la sociedad se construía a partir de una cierta concepción de esas relaciones. Al igual que sus antepasados del año mil, los jefes de Estado esperaban que las abadías que estaban bajo su patrocinio, les ofreciesen los servicios funerarios y las liturgias. Para rogar por la salvación de sus súbditos, de los que se sentían responsables, y por su propia salvación, estos jefes dejaban preferentemente en manos de los monjes más puros la función de la plegaria —como hizo Luis VII cuando negó a Saint-Denis sus restos mortales y ordenó que fuesen depositados en la abadía cisterciense por él fundada; como mucho más tarde hizo san Luis cuando acarreó la piedra en las obras de Royaumont, regañando a sus hermanos para que se asociaran sin refunfuñar a los trabajos manuales que los monjes se imponían para humillarse aún más—. Pero los monjes difícilmente podían, sin traicionar su voto de estabilidad, ofrecer a los soberanos todos los servicios, múltiples y flexibles, que ahora necesitaban. Los clérigos eran mucho más útiles: no estaban alejados del mundo. En el siglo XII, el clero llegó a ser, igual que la

caballería, el auxiliar natural del poder temporal. Su ayuda se prestaba de tres maneras.

En primer lugar, mediante la exhortación moral. Exhortaban incansablemente a poner en práctica ciertas virtudes que contribuían a mantener el orden público, reprimiendo los pecados que se consideraban dañinos para ese orden. ¿Qué mejor instrumento que la excomunión, que la prohibición, que prelados dóciles lanzaban contra los violadores de la paz, para contener la indisciplina de los vasallos? ¿No se contaba ante todo para amordazar al pueblo con el control ejercido día tras día por el cura en el territorio parroquial, el cual, mejor delimitado gracias a los avances del desbroce, se iba transformando poco a poco a lo largo del siglo XII en el norte de Francia, en la célula fundamental del organismo señorial, del sistema de explotación y de represión al parcelar el area intermedia entre la corte y el bosque, espacio de las labranzas, de lo claro, del orden establecido, mantenido —¿red arrojada sobre los campesinos para inmovilizarlos?— Pero los que poseían el poder público, no sólo esperaban de los obispos, de los canónigos, de los curas, sermones, anatemas, consignas transmitidas fuera de la confesión. Los clérigos sabían escribir, inventariar, llevar libros. Eran los únicos que estaban disponibles y que podían manipular eficazmente los nuevos engranajes de la máquina administrativa, dirigir convenientemente hacia el jefe del Estado el excedente agrícola y el de los viñedos, pastos y bosques que estaba en creciente aumento. Por último, ningún príncipe podía prescindir de ellos si deseaban que se elaborase en su beneficio una justificación teórica de su poder. Estimulados tanto el uno como el otro por el crecimiento económico, el renacimiento del Estado y del clero se respaldaban y reconfortaban mutuamente. Tanto la expansión urbana como el reforzamiento de la autoridad de los más grandes señores permitió acceder a un primer plano al episcopado y devolvió a los clérigos el primer papel en la creación cultural. Hacia el segundo cuarto del siglo XII, los grandes talleres se encuentran en Autun, en Sens, pronto en la Isla de Francia, en las ciudades. En ellas se construyen catedrales. Los capítulos catedralicios en todo el norte de Francia se transforman en los talleres más activos de producción literaria. En el centro de esta producción, aparece una reflexión sobre la sociedad.

Esta reflexión fue proseguida en dos direcciones diferentes. O bien el *orator* se mantenía a distancia del poder laico, conservando las posiciones adquiridas durante el combate gregoriano, proclamando siempre la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal y el principio de que la misión del clero es la de guiar al príncipe para que no se desvíe del buen camino. Si el *orator* consideraba a la sociedad de los laicos unificada detrás de la persona del rey, del duque, del conde, era con el propósito de amonestar tanto a la primera como a estos últimos. El análisis que hacía del organismo social pretendía, como el que habían hecho en la época carolingia los autores de los «espejos», preparar la instauración, o mejor, la restauración de un orden moral. O bien el *orator* se colocaba deliberadamente al servicio del Estado. Reflexionaba para el príncipe. Su intención era más política que moral. Su discurso sobre la sociedad mostraba cómo fundamentar más sólidamente el orden público. Dos posiciones, dos puntos de vista. Es necesario considerarlos separadamente.

*

Desde los últimos decenios del siglo XI, los clérigos proponían para alcanzar la perfección y para que su estado superase al monástico, llevar una «vida apostólica», una existencia en la que la acción y la contemplación se unirían, en la que se confundirían las dos vías «teórica» y «práctica» que por boca del abad Martin de Jumièges, Dudon de San Quintín había ya distinguido y comparado. No se trataba de una invitación para llegar a ser como los ángeles, o para imitar a los padres del desierto. Se les ofrecía el ejemplo de los apóstoles, hombres tan puros como los monjes, pero que se comprometían y moldeaban el pan con sus propias manos. Los rigores, los renunciamientos, las efusiones de la vida espiritual sólo intervenían para que se consumara mejor una tarea carnal: conducir los laicos hacia el bien, arrancarlos, sin alejarlos del mundo y sin dirigirlos hacia las criptas, donde debían prosternarse ante los relicarios, en medio de los cirios y de las letanías, a la espera de los milagros. La sacralidad se distribuyó entre ellos en abundancia, hasta en los campos de batalla, hasta en los cubiles de los suburbios. Por supuesto que siempre se consideraba que esta diseminación debía realizarse por medio

de los sacramentos, que la misión específica del clero era llamar a la vida por medio del bautismo, alimentar por medio de la eucaristía, rectificar por la penitencia y controlar por último, la renovación de la sociedad por medio del matrimonio, considerado en el último tercio del siglo XII como uno de los siete sacramentos de la Iglesia. Los clérigos eran, ante todo, eso, hombres de «oficio», «ministros» de Dios, a los que se retribuía, al igual que a los agentes del poder temporal, con las contribuciones, las oblaciones, con una parte de los diezmos. Sin embargo, esta manera formal y reglada de distribuir lo sagrado tendía en el siglo XII, en una región muy evolucionada como era el norte de Francia, a retroceder a un segundo plano. Su valor era impugnado por la herejía, nuevamente en auge en el momento en que el monaquismo quedaba a la zaga. Y sobre todo, lo que el progreso de la cultura cuestionaba era el ritualismo, lo que sobrevivía de magia en el ceremonial eclesiástico; progreso que se infiltraba poco a poco en el conjunto del laicado hasta en sus capas más profundas, afinaba la sensibilidad religiosa y agudizaba el deseo de prácticas que concernieron no solamente al cuerpo, sino también al corazón y a la razón. El lento retroceso de las liturgias llena el período que estamos describiendo. Se fue privilegiando otra manera de hacer presente a Dios entre los hombres: por medio de la palabra.

El sacramento no es, en efecto, más que un signo entre otros, una de las manifestaciones del verbo. El verbo es lo que cuenta. ¿Por qué no revelarlo directamente, plenamente, por medio de palabras, por medio de discursos públicos, los sermones o por medio de discursos privados, los consejos del director de conciencia? Plantear este interrogante significaba restituir, después de un siglo de olvido, el sitio privilegiado en la formación cultural al arte de hablar, a la retórica, al arte de convencer, a la dialéctica, y al mismo tiempo dejarse llevar por el movimiento general que iba interiorizando y personalizando al cristianismo. Bernardo de Claraval y Abelardo ya lo habían dicho: lo que importa es la intención y no el acto, lo íntimo y no la apariencia exterior. Los herejes, que constituían la vanguardia de la exigencia religiosa, no eran los únicos en pensar que uno no se lava del pecado por medio de un gesto —la donación—, y menos aún por el gesto de otro —la oración monástica—, que la salvación se obtiene po-

niendo en práctica la palabra de Dios. Los laicos eran entonces responsables y capaces de una gestión espiritual autónoma. Pero era necesario admitir, si no se quería escapar a la ortodoxia, que el pueblo debía ser guiado por hombres especialmente informados del sentido de la Escritura, los únicos que estaban habilitados para hacerla conocer. Los clérigos sustituyeron pues, a los monjes en el frente del ardiente combate contra el mal, que debe continuarse hasta el fin de los siglos.

El campo de la lucha se había pues desplazado: ya no era más el cosmos (aunque perduró por mucho tiempo de manera vigorosa la idea ingenua; la que animaba a los cruzados, de que para extender el reino de Dios era necesario matar a los incrédulos y expulsar a los judíos). La lucha, la nueva forma del *Opus Dei,* del trabajo por Dios, se concentró a partir de entonces, en el interior del microcosmos que es cada hombre: desbrozar, despejar, expulsar al demonio de sus bastiones, sanear, drenar, destruir las pestilencias, a esto tendía concretamente, en las márgenes de los claros cistercienses, el trabajo de los conversos que pretendía restaurar la rectitud y el orden. Pero era necesario, para conducir convenientemente la obra un plan director. Este plan podía ser elaborado por aquéllos que habían tenido acceso al pleno conocimiento de la verdad gracias a la acción conjugada de una enseñanza retórica, dialéctica —esto significaba volver a las concepciones carolingias, es decir, a Gerardo y a Adalberón— y de un don misterioso, la sabiduría, que los obispos reciben gracias a la unción y que se difunde de grado en grado en el *ordo* jerarquizado de la Iglesia por medio de los ritos de la ordenación. Y en el siglo XII se llegó a pensar que la palabra restituiría la rectitud hasta en las zonas rurales más alejadas, hasta en la célula primaria que era la parroquia, deseando que un día tal vez la *sapientia* inundaría aquel diminuto poder mediocre, minucioso, rapaz, el del cura de la aldea, ridiculizado por los narradores de «fabliaux». En todo caso, se afirmaba la convicción de que el orden, el orden moral —y el orden social que no era ajeno— dependía de una cierta manera de decir y del que eran responsables, en consecuencia, aquéllos que tenían precisamente la función de hablar.

Muy pronto se reconoció que los clérigos debían tener el monopolio de esta función. En el tránsito del siglo XI al XII aún se

dudaba: en 1096, el concilio de Nimes consideraba a los monjes-sacerdotes más aptos para predicar que los clérigos corrompidos por el mundo; Honorius Augustodunensis que habló ininterrumpidamente era sin duda un monje. Pero Anselmo de Laon, al consagrarse a las «distinciones» y al proclamar que el que abandonase su orden cometía un pecado mortal, era completamente formal: «*Los clérigos son elegidos para predicar y para enseñar a aquéllos que les están subordinados* (el postulado se desliza, al pasar, hacia la necesaria dependencia de los laicos), *los monjes para orar*».[1] San Bernardo que estaba de acuerdo con esto, condenó a cierto ermitaño renano que había tenido la ocurrencia de arengar a las multitudes. Se llegó así en el curso del siglo XII a articular de alguna manera el papel de los regulares y el de los seculares. Los sermones serán compuestos en el silencio medidativo de los claustros —y en los más cerrados de todos, los cistercienses—; equipos de copistas repartirán el texto entre los locutores, los sacerdotes y los más humildes: los cistercienses fueron de esta manera obligados a emplear la lengua vulgar no porque se dirigiesen directamente a los laicos sino porque trabajaban para clérigos a los que el buen latín hubiera perturbado.[2] No obstante los obispos, los buenos obispos que la reforma había producido sabían muy bien que les correspondía ante todo a ellos la tarea de formar predicadores. Por esta razón se dedicaron a fomentar cerca de ellos las actividades de una escuela. Y a estimular en esta escuela el análisis de lo que la palabra debía conmover, del auditorio de los sermones, es decir, de la sociedad profana.

Mientras los equipos de clérigos reunidos en las catedrales aceptaban uno tras otro subordinarse, como los monjes, a la observancia de una regla y mientras, con el fin de cumplir la función de oración que les correspondía, se replegaban en el interior de un segundo recinto construido en la nave de la catedral o de la colegiata que clausuraba el coro y que se comunicaba por medio de una especie de pórtico interior[3] (¿pero acaso esta nueva dispo-

1. PL 172, 1081 y 1590.
2. M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, París, 1976, p. 130 y sig.
3. M. Durliat, «La tribune de Serrabone et le jubé de Vezzolano», *Mel. Piot*, LX, 1970.

sición no prueba que los laicos entraban ahora en la iglesia mucho más regularmente?) aquellas escuadras, aquellas *scolae* se dedicaron asiduamente al estudio. Eran dirigidas —ya que la *scola* en su sentido propio es un grupo que cumple una función disciplinaria— por aquellos miembros que estaban más científicamente dotados; a veces por el obispo en persona; más a menudo por los delegados del prelado, directores a los que se llamaba los «maestros». *Magistri:* la palabra, aún sospechosa para Adalberón y Gerardo que la habían empleado a propósito de los heresiarcas o bien del usurpador, del falso profeta Odilón de Cluny, llegó a ser, hacia mediados del siglo XII, un título que situaba en un nuevo grado, en un nuevo nivel de la jerarquía de las dignidades clericales, un honor, un cargo conferido oficialmente por las autoridades de la Iglesia y que escogía, patentaba y atribuía el permiso de enseñar a los que enseñarían luego a los laicos. Durante la primera mitad del siglo XII, los escritos de estos maestros se multiplicaron, se sumaron a los de los monjes y muy pronto los superaron.

Las mejores escuelas se encontraban en el norte de Francia, en aquella región que había sido fertilizada por las enseñanzas de Reims, en el siglo IX y en la que cien años más tarde, nuevos gérmenes habían preparado la obra de Adalberón y de Gerardo. Renacimiento, y en los mismos sitios, a la sombra de las mismas catedrales, en Orleans, en Mans, en Chartres. En Laon, sobre todo. Los auditores llegaban de todas partes a estas fuentes de sabiduría, como había ocurrido antaño, en la época de Hincmar y de Juan Escoto, como en el año mil, auditores que llegaban en su mayor parte de Lombardía o de las islas, cada vez más numerosos, en razón de las crecientes facilidades del viaje. A partir de la misma reserva de libros (aquéllos que Adalberón había manipulado) se recomenzó el trabajo en el mismo punto en que había sido interrumpido dos generaciones antes a causa del debilitamiento simultáneo del episcopado y de la realeza. Hizo grandes adelantos superando las dos primeras disciplinas del *trivium,* la gramática y la retórica: la investigación de las leyes naturales principalmente en Chartres y la elucidación del texto de la Escritura, principalmente en Laon.

En Laon, en la primera década del siglo XII, Anselmo y su hermano Raúl, leían nuevamente el discurso carolingio sobre la Biblia, las glosas, es decir, la explicación palabra por palabra, y los comentarios, es decir, la explicación continuada. Sintieron la necesidad de un orden a esta herencia: se llamaban *ordinatores glosae*. Puesto que su necesidad de comprender mediante la razón deductiva no se satisfacía más con el enfoque intuitivo, con la analogía, con el símbolo, con los deslizamientos imaginarios de sentido —enfoque propio de Cluny y que sería aún el de Suger y el de san Bernardo—, se dedicaron a aislar *(distinctio)* rigurosamente los distintos sentidos de cada una de las palabras de la Escritura. Pero sintieron también la obligación de modificar, de prolongar los comentarios, ya que la significación de la palabra divina debía ser ahora expuesta a hombres que se preparaban para predicar, puesto que el hecho de disipar las oscuridades del Antiguo y Nuevo Testamento tenía desde entonces como meta desarrollar una enseñanza moral y ayudar a que las conductas seculares fuesen mejor gobernadas, puesto que las glosas y los comentarios desembocaban necesariamente en una teoría del orden social, en una ideología de la sociedad. Abertura aún muy estrecha, apenas una fisura en Laon, en la época de Anselmo, en los primeros tiempos de la escolástica —al menos lo que por el momento se puede entrever en la maraña de manuscritos en su mayor parte inéditos, de difícil lectura, mal inventariados, en los que nadie ha buscado respuesta al tipo de preguntas que se plantean aquí.

Lo que diré de la permanencia de la figura trifuncional en estos escritos hay que considerarlo como el simple prolegómeno de una investigación. Se lo debo completamente a Guy Lobrichon cuya investigación se ha centrado solamente en uno de los textos sagrados comentados por los maestros de Laon, texto en realidad capital, el Apocalipsis. Libro de fuego en el que siempre se concentraba la atención en la época de Anselmo y sus discípulos, puesto que el sueño de la cruzada no se había aún agotado a pesar de haberse desarmado el gran teatro y la cristiandad seguía acechando ansiosa los signos anunciadores de la Parusía. He aquí lo que conviene retener: entre aquellas glosas y comentarios del

Apocalipsis se descubre una figura tripartita. ¿No es acaso la misma que había utilizado antaño Adalberón y que se había conservado en la memoria de los clérigos de la catedral de Laon, en los umbrales del siglo XII?

Acudieron a ella para explicar el versículo V, 9-10, el «Cántico nuevo» cantado ante el Cordero por los cuatro vivos y los veinticuatro ancianos (esta es la misma escena que se colocó esculpida en el tímpano de Moissac como representación simbólica de los dos misterios cristianos de la Encarnación y de la Redención): «*Tú moriste y nos rescataste por Dios, con el precio de tu sangre, a nosotros, de todas las tribus, las lenguas, los pueblos, las naciones; por nuestro Dios hiciste de nosotros un reino de sacerdotes y nosotros reinaremos sobre la tierra*». El cielo abierto se dispone a recibir la humanidad. Esta, purificada, librada del pecado y por lo tanto de la desigualdad, recobra por medio del sacerdocio, la unidad primitiva de los hijos de Dios. «Tribu», «lengua», «pueblo», «nación»: estos términos que expresan la diversidad de la especie humana que se abole en ese mismo momento, se acumulan en el texto de Juan para reforzar la afirmación de que todos los hombres sin distinción son redimidos por el sacrificio del Cordero. En uno de los comentarios, que sería del propio Anselmo de Laon y que dataría de 1100-1110, se lee la explicación de todas estas palabras de la Vulgata. En particular de la palabra *tribus* (que la *Biblia de Jerusalem* traduce por «raza»): «Ex omnibus tribubus, *entendemos,* dice Anselmo, *los hombres de oración* (oratores), *los caballeros* (militares) *y los cultivadores* (agricolae)».[4] Se emplea la misma explicación cada vez que la palabra *tribus* evoca en el texto de Juan (VII, 9-XIII, 7-XIV, 5) las divisiones concretas de la sociedad humana, mientras que cuando adquiere un sentido diferente en otras oportunidades, la explicación cambia también y hace referencia a la muy vieja tripartición de virtudes, a Noé, a Daniel, a Job, a los vírgenes, a los continentes, a los hombres casados. En una glosa elaborada también por Anselmo o por alguno de su grupo, vuelve a aparecer la figura explicativa apenas modificada: «*caballeros* (milites), *trabajadores* (laborantes), *sacrificadores* (sacrificantes»).[5]

4. Manuscrito de Brujas, fº 55.
5. Manuscrito de Laon, 85, fº 94.

Por último la misma fórmula reaparece un poco más tarde, hacia 1120, bajo una forma más pedante, pero más próxima de Adalberón *(oratores, defensores, agricolae)* para explicar el mismo pasaje de la Escritura en el comentario que hace un manuscrito del *Liber Floridus* de Lamberto de Saint-Omer.[6] El hecho es sorprendente. Los clérigos habían enmudecido. Cuando de nuevo escuchamos sus palabras, he aquí que de sus bocas surgen los mismos términos que había utilizado Adalberón un siglo antes. Estas palabras no habían pues caído en el olvido. En efecto, se descubre que la evocación de la trifuncionalidad en el comentario de la *divina página* procede del mismo sitio, de la misma ciudad en la que Adalberón había hablado y que luego, desde Laon, su eco se hizo sentir solamente en el norte de Francia: los glosadores del Apocalipsis que trabajaban entonces en Germania y en Italia —Guy Lobrichon lo ha verificado— no utilizaron la fórmula. Nada permite asegurar, pero tampoco nada impide pensar que Anselmo y sus émulos (¿compartían el rencor de Guiberto de Nogent contra el «viejo traidor»?) hayan abierto el manuscrito inconcluso del *Carmen*. La primera impresión, profunda, es la de la permanencia de la imagen trifuncional en el espíritu del clero del norte de Francia. ¿Debemos renunciar a la idea de que Adalberón clamó en el desierto? Esta idea nace del hecho de que, hasta comienzos del siglo XII, los testimonios que han llegado hasta nosotros fueron escritos solamente por monjes.

Observemos con atención. Verifiquemos si la fórmula de los comentarios y de las glosas procede directamente de Adalberón o de Gerardo. Planteemos ante todo el siguiente interrogante: ¿las palabras son exactamente las mismas? En el caso de *orator*, ninguna duda; tampoco en el de *agricola* e incluso en el de *laborans*. Pero hay una diferencia importante, capital cuando observamos el sentido que los prelados del año mil atribuían a estos términos, *miles* en este caso sustituye a *bellator* (o a *pugnator*). El vocabulario empleado en la escuela de Laon a comienzos del siglo XII no es pues exactamente el de las primeras formulaciones de la trifuncionalidad. Es el de los juramentos de paz, el de las cartas. Al igual que Guiberto de Nogent, su camarada, al igual que todos los escribas que redactaban en la época actas públicas

6. B. N., lat. 8865, fo 102.

o privadas, los maestros no ven la función militar asumida únicamente por los príncipes que esgrimen la espada real. Lo que ven es la caballería. Han adaptado pues a lo concreto de la organización social el esquema de Adalberón.

Al menos que sean tributarios de otra fuente. ¿Inglesa? Conocemos los lazos que unían entonces a Laon con las ciudades y los monasterios del otro lado de la Mancha: el propio Anselmo los había visitado. No olvidemos la manera que tenían de trabajar Anselmo y sus discípulos. Tomaban el relevo. Partían de los antiguos comentarios del Apocalipsis para mejorarlos. De los comentarios carolingios. Todos ellos daban de la palabra tribus esta definición ingenua, nacida de una concordancia verbal, de una asonancia, de un juego de palabras casi: «*tribubus id est tribus ordinibus*»: «las tribus son los tres órdenes». Cuando los maestros de Laon leían esto lo encontraban igualmente confuso. ¿Tres órdenes? ¿Qué quiere decir? Concienzudamente, precisaban. Indicaban que no podía tratarse, como ocurría en otros pasajes, de los tres órdenes de san Jerónimo en quien habían pensado inmediatamente. Que se trataba en este caso de la sociedad concreta, real, comprometida con el tiempo, la carne, la historia; que los «tres órdenes» *(tribus)* abarcaban el campo social y no el campo moral. Usaron nuevamente pues la figura trifuncional: se trata de los que oran, de los que combaten, de los que trabajan. ¿No debemos pensar que encontraron la imagen tripartita bajo esta misma forma en uno de los comentarios carolingios del Apocalipsis conservado en su biblioteca, comentario que decidieron perfeccionar? Es posible que haya ocurrido así. Ya he señalado[7] que la imagen está presente en el comentario de Haymon de Auxerre en el que los clérigos de Laon podían leer, glosando la palabra *tribus*, las tres palabras *sacerdotes, milites, agricultores*. Estoy persuadido pues que Anselmo y sus discípulos extrajeron la explicación de la trifuncionalidad no de Adalberón sino de Haymon, desplazándola solamente del versículo III, 7 al versículo V, 9 —de un texto que además Adalberón debió seguramente haber leído—: este texto se encontraba entre sus libros. Lo que se escribió en el *scriptorium* de Laon cerca de estos mismos libros, sólo algunos años después de la redacción en la cercana Lotaringia de

7. *Supra*, p. 147.

la vida de san Dagoberto, puede considerarse como la última resonancia de una palabra emitida por un monje en las buenas épocas del renacimiento carolingio y que parece, en este área cultural, la fuente más antigua del esquema clasificatorio del cual intentamos seguir la evolución.

Llamo la atención aún sobre dos puntos. En la escuela de Laon la tripartición funcional fue evocada al pasar. No se le exige a esta figura que sirva como punto de apoyo de una propuesta de reforma, el proyecto de llevar, por medio de una nueva disposición de los poderes y de las funciones, la sociedad terrestre a la perfección del modelo divino. Muy por el contrario: el tema aparece para explicar este acontecimiento: la desaparición de la sociedad terrestre. Las épocas han caducado; se reabsorben todas las diferencias entre los hombres; las antiguas estructuras sociales no tienen más sentido. El texto de Juan las rememora pero en el preciso momento en que dejan de tener sentido. Por lo que conocemos, los maestros de Laon sólo hicieron esta alusión a la trifuncionalidad. Muy fugitiva. ¿No es sorprendente que la pongan en juego en el preciso momento en que el sueño escatológico los deslumbra, cuando el texto del Apocalipsis empuja su reflexión más allá de lo temporal y de lo terrestre, en un terreno familiar a Juan Escoto Erígena y por lo tanto a Dionisio? Por otra parte —y esto me parece confirmar que la escuela de Laon no fue a comienzos del siglo XII el sitio donde revivió el esquema trifuncional, que lo que se escucha decir sólo fue una resonancia muy amortizada que estaba a punto de apagarse completamente— los comentadores se apartan, poco a poco, en esta misma región y a propósito de los mismos versículos a lo largo del siglo XII, de esta manera de explicar la palabra *tribus*. Después de mediados de siglo[8] terminaron por abandonarla y prefirieron referirse a los tres órdenes de méritos de san Jerónimo, a la simbólica de Noé, Daniel y Job, o bien a los tres «pueblos», griego, hebreo y gentil. Las elecciones que hicieron son muy esclarecedoras. Si su atención se dirigió hacia otras figuras ternarias pertenecientes a áreas culturales, la sinagoga, la Iglesia griega, la Iglesia latina, hacia aquella que constituía sobre todo la armazón de un sistema de valores morales ¿no era porque la escuela creía así complir mejor

8. La aparición más tardía es en la obra del inglés Étienne Langton.

su función específica: formar moralistas? Los progresos de la pedagogía incitaban a rechazar definiciones que provenían de libros muy antiguos y que no se aplicaban demasiado bien a lo real. Se corría el riesgo de que enturbiasen la visión de los discípulos, de aquellos hombres que más tarde, para poder hablar claro, deberían discernir con lucidez y exactitud la posición social de sus auditores. El desarrollo de la investigación en las escuelas catedralicias condujo, en efecto, a la elaboración de una ciencia, ya no de una ideología social. Para los maestros, el esquema trifuncional parecía siempre mucho menos adecuado, menos útil, y peor que esto, siempre más engañoso, tanto como la grosera división que se trazaba entre los guerreros y los campesinos. Camino de primerísima importancia. Intentemos seguirlo de cerca.

Hugo de San Víctor

Para ello es necesario abadonar Laon y alcanzar París, siguiendo el movimiento que transfería lentamente hacia las orillas del Sena los intentos más audaces en la busca del conocimiento. Hugo de San Víctor es un buen testigo. Tenía treinta o cuarenta años menos que Anselmo. Llegado de Germania para escuchar las enseñanzas de Guillermo de Champeaux que procedían directamente de la escuela de Laon, permaneció en París donde a su vez enseñó a partir de 1125. La *schola,* el equipo que dirigía no se instaló en el claustro de Nuestra Señora, sino en un sitio que era su proyección purificada, la colegiata de San Víctor, transformada por Guillermo de Champeaux, lejos de la ciudad para gozar del necesario aislamiento, pero en sus puertas para no perder de vista los elementos más activos de la vida secular, en uno de aquellos sitios regulares, ejemplares, en los que se procuraba vivir como los apóstoles, en la abstinencia y divulgando el saber. En la época de Hugo, San Víctor fue, frente a Saint-Denis a la que se engalanaba cada vez más, su complemento —en Saint-Denis, la pompa de las liturgias; en San Víctor, el ascetismo al servicio del esfuerzo de la inteligencia—, el gran taller de las investigaciones pastorales y por ende, pedagógicas. San Víctor fue la escuela de los maestros. ¿Cómo ser un buen *magister?* ¿Qué era

necesario leer y explicar para servir mejor a aquellos que escuchaban y que a su vez repetirían? Todos estos intelectuales que se elevaban irresistiblemente en el seno de la Iglesia y que, poco a poco, se apropiaban de lo más brillante de la función episcopal, llevándolos su orgullo a identificarse con el Cristo mismo, se planteaban todos estos interrogantes. Observad a Abelardo cuando escruta el misterio de la Trinidad y acude al juego de correspondencias propuesto por san Agustín entre las tres personas y las tres categorías, *mens, notitia, amor,* para rectificarlo, sustituyendo con otra tríada la segunda: «poder», «sabiduría» y «caridad»: [9] la «sabiduría» atributo de la segunda persona. La imagen que el Occidente se hizo de Jesús tiene su historia. En ese momento la figura del Maestro comenzaba a encubrir, en este medio, la del Cordero del Apocalipsis, la del Redentor de los Sinópticos. ¿Es éste acaso el signo más evidente de la promoción de los maestros que, compensando el aislamiento del monaquismo, conmovió en esta región durante la primera mitad del siglo XII la organización de la alta cultura? [10]

Una gran parte de la obra de Hugo de San Víctor pretende dar respuesta a estos interrogantes. En su *Didascalion* se encuentra el magnífico proyecto de la renovación de un sistema de enseñanza. El marco que los pedagogos carolingios habían recibido de la antigüedad romana se amplió prodigiosamente; el *trivium* sólo representa una propedeútica, el umbral de un inmenso edificio abierto sobre las dos perspectivas que el clero moderno debe seguir: la contemplación y la acción. Hugo —ésta es su primera preocupación— distribuye las disciplinas del saber; las clasifica lógicamente; las «ordena». Me parece digno de señalar que en la clasificación que propone, las figuras ternarias se despliegan en una articulación amplificada. El movimiento que es el de toda pedagogía conduce de lo elemental, de lo simple, de lo esquemático a lo complejo. De la misma manera que se amplía progresi-

9. D. F. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard,* Cambridge, 1964.

10. Esta imagen ternaria también jerarquizada, da igualmente cuenta de la organización del poder en la sociedad cristiana. *Caritas* (el Espíritu Santo, pero también el pueblo laico al que parece natural exigir la caridad) aparece subordinada a *sapientia* (Cristo, pero también los clérigos), mientras permanecen sometidos al poder del Padre los laicos y los clérigos: inconscientemente la Iglesia secular de la Isla de Francia se disponía a reconocer el poder paternal del rey Capeto.

vamente en esta misma época la perspectiva de los clérigos frente al mundo social, la figura singular, inicial, infantil, deja su sitio a esta multiplicidad que se descubre desde el momento en que se abandonan los cuatro muros del claustro, para arriesgarse en las callejuelas de la ciudad, cuando se abren con franqueza los ojos ante la plenitud de todas las formas de una civilización, ante el mundo y los tumultos que provoca su crecimiento. En efecto, el edificio didáctico tiene una tríada jerarquizada como armazón. Tres niveles —las tres etapas de una ascensión, de una sublimación de la materia—. Desde las «artes mecánicas», ejercicios del cuerpo entre los que se sitúa cual piedra fundamental la agricultura, el itinerario pedagógico conduce, pasando por el segundo nivel del viejo *trivium*, por el que se aprenden en tres fases sucesivas las técnicas del discurso y del razonamiento, hasta el grado dominante, hasta la enseñanza verdaderamente superior, ella misma escindida en dos ramas superpuestas. Cada una de éstas es tripartita: las tres disciplinas de aplicación dirigidas hacia la «práctica», la ética, la política, la economía (ésta se pone al servicio de la *res publica*, y por lo tanto del príncipe), base a las tres disciplinas «teóricas» que permiten aprehender las leyes del mundo y la razón de Dios: la física, la matemática y finalmente la teología, punto de llegada, cúspide de toda la formación.

La coherencia del proyecto conduce, paralelamente a este programa de estudios, reflexión de un maestro sobre su «oficio» y al mismo tiempo organigrama de una gestión de iniciación, a otra empresa de clasificación análoga, proyectada fuera de la escuela y que concierne al hombre, a la posición del hombre en el universo. Cuando se lee el *De sacramentis christianae fidei* donde aparecen resumidas todas las enseñanzas que Hugo daba a los futuros predicadores, sorprende la energía de las preocupaciones escatológicas: todo el discurso se construye en función de los fines últimos, de aquella vida que comienza con la muerte. No es necesario señalar la dimensión espiritual de la escuela en la que los ejercicios de lectura, de meditación, de oración alternaban y finalmente se confundían. Me estoy refiriendo a hombres que son mis hermanos, profesores. No debo olvidarlo: todos sus gestos eran gestos de sacerdotes, sus palabras eran las de la liturgia, y la *schola* era, ante todo, un conjunto de hombres piadosos: toda actividad educadora tenía como meta lo eterno. Esto explica en

efecto la correlación verdaderamente *esencial* entre las obras didácticas de Hugo de San Víctor y las obras místicas de Dionisio Areopagita, al cual Hugo siempre leyó y comentó en París. De hecho, el esquema —ternario— de la jerarquía de Dionisio dirige el pensamiento de Hugo de San Víctor tan poderosamente como lo había hecho con el de Adalberón y Gerardo cuando se plantea el interrogante del orden social con el fin de servir de guía a aquellos que partirán a las ciudades para arengar, confesar y salvar, por medio de la palabra, al pueblo.

Primer ejemplo extraído del *Didascalidon*: la definición que se da de lo económico, la más alta de las tres disciplinas prácticas. «*Es la puerta de la patria del hombre. Regula los estados y las dignidades. Distingue las funciones y los órdenes...* —creeríamos estar escuchando a Loyseau— en todo caso, lo que Hugo llama lo económico es justamente la empresa intelectual que apunta a reemplazar los fantasmas, las imágenes simplistas de la sociedad con las que se contentaban los sabios de antaño y de la cual es aún depositario el pensamiento común, por un conocimiento lógico, científico que lleva a clasificar con más precisión y lucidez, a multiplicar, a apretar la trama de la red. Pero sobre todo *...enseña a los hombres que se dirijan de prisa hacia su patria, a alcanzar, según el orden de sus méritos, la jerarquía de los ángeles.*» Como punto de partida pues —y esta es la novedad del siglo XII— el esfuerzo por observar. Esfuerzo que muy pronto será paralizado por los presupuestos, por el respeto que se tiene por los *auctores*, por los libros venerables, por los mismos que habían utilizado Adalberón y Gerardo, cuya dominación no se puede evitar. En este caso san Agustín: los hombres apresurados, en procesión —Dionisio: el retorno a la ejemplaridad celeste y la idea de que la sociedad humana se integrará con mucha más facilidad en su verdadera «patria», más allá de las apariencias, por fuera de lo transitorio, de lo corruptible y que será ante todo ordenada jerárquicamente según el modelo de la sociedad de los ángeles. Para construir una moral práctica, el maestro, antes de considerar lo real, pretende observar el cielo. La influencia del sueño sigue dominando y porque este sueño sigue siendo el de Dionisio, en toda la obra de Hugo de San Víctor domina el esquema triangular, ternario.

Segundo ejemplo que extraigo del tratado *De las arras del*

alma.[11] La Iglesia —la sociedad de los cristianos— aparece en este libro comparada con *triclinium,* la sala del banquete nupcial, con sus tres lechos sobre cada uno de los cuales Hugo de San Víctor, siguiendo la tradición romana, coloca tres comensales. Elige esta metáfora porque, dice, la Iglesia posee tres «órdenes» —pero se trata en este caso de los tres órdenes de méritos de Jerónimo y de Agustín. En el *Arca de Noé moral*[12] (este título pone de manifiesto la intención escolástica: pasar del comentario de la Biblia a la construcción de una ética) Hugo habla de tres moradas, porque, dice, hay tres «órdenes de fieles»— se trata aún de tres niveles que superan progresivamente lo carnal: «*los primeros usan el mundo lícitamente* (éstos son los "casados"), *los segundos huyen del mundo para olvidarlo* (éstos son los "continentes"), *los terceros no recuerdan más al mundo y son los que están más próximos de Dios*». Tres niveles del desapego. Observad las coincidencias entre el discurso de Hugo de San Víctor y el de Bernardo de Claraval y porque las necesidades del análisis histórico me han conducido a separar los clérigos de los monjes, insisto sobre este rasgo que podríamos olvidar: la estrecha comunidad de pensamiento que unió a unos y a otros a lo largo del siglo XII.

Sin embargo, Hugo no se siente atraído por el problema del olvido del mundo y considera más capaces de reformar la sociedad carnal y preocuparse por la tierra a aquellos que lo escuchan. Esto es lo que hace en el *De sacramentis,* especie de enciclopedia. En él se libera del velo de las tríadas, pero se deja dominar por otra forma ideológica, la gelasiana, la binaria. Hugo cuando habla de la realidad, de lo concreto, de la vida, afirma, como el cardenal Humberto, como todos los gregorianos, la existencia de dos *potestates,* un poder «terrenal», «secular», un poder «espiritual»: «*existen,* dice, *en efecto dos vías, una es la de la tierra, la otra la del cielo, una corporal, otra espiritual*».[13] «*En cada una*

11. PL 176, 966. Observad la metáfora: el contrato matrimonial se sellaba por la entrega de las arras; el alma es aquí la esposa de Cristo; Hugo meditó mucho sobre el matrimonio, pues una de las tareas de los clérigos en el siglo XII fue, y de esta manera concluían la obra de Hincmar de Reims y de Gerardo de Cambray, consolidar mediante la sacralización el matrimonio, considerado como el marco fundamental de la sociedad laica.
12. PL 176, 630.
13. PL 176, 416.

de estas potencias hay diversos grados (gradus) *y órdenes* (ordines) *de poder.*» ¿Cuántos? Siete. Siete en cada una; siete entre los clérigos porque existen siete en el sacramento del orden; siete entre los laicos por la simetría. Hugo no observa lo que ocurre fuera de los muros de la colegiata; no observa sino que razona persuadido de que el organismo social, en tanto procede de la razón divina, está construido racionalmente a partir de un juego de equilibrios. Las ideas preconcebidas y el gusto empedernido por las correspondencias simbólicas siguen conservando su fuerza. No obstante, al igual que en el *Didascalicon,* una estructura simple aparece diversificada, desarrollada en secuencias armónicas. Y esta vez la figura de la organización social ejemplar se apoya absolutamente en lo ternario.

Un miedo, sin embargo: que esta multiplicación de funciones pueda dar la apariencia de dispersión, de fragmentación. Este temor lleva a Hugo de San Víctor a devolver la unidad al conjunto recurriendo a la imagen del cuerpo. «*La santa Iglesia y el cuerpo de Cristo, están animados por un único espíritu, unidos y santificados por una única fe.*» Cristo es la cabeza de este cuerpo que, al reunir los dos poderes, coordina todos los grados. «*Las dos caras están distribuidas en una sola cabeza; aparecen deducidas de un único principio* (aquí también la lógica) *y referidas a lo uno.*» Las relaciones entre el empleo que de esta figura metafórica se hace en San Víctor y la reflexión sobre la encarnación que allí se realiza son evidentes; esta reflexión está estimulada por el espectáculo de un mundo en el que la naturaleza va siendo poco a poco dominada por el esfuerzo conjugado de los hombres. Al igual que en la persona de Cristo, en la persona del hombre se imbrican dos naturalezas. Igualmente en la sociedad humana se imbrican dos «órdenes». «*Los dos órdenes de los laicos y de los clérigos están anudados homogéneamente como las dos caras de un único cuerpo.*[14] *No obstante, para que el orden se mantenga, es necesario que una obedezca a la otra. Todos saben que de las dos caras la derecha es mejor.*» Los laicos están pues situados a la izquierda, a la siniestra, subordinados. Algunos años más tarde esto fue representado en París, sobre el tímpano esculpido de Nuestra Señora (y que luego fue colocado en la nueva fachada,

14. III, 2, 3.

la actual): en él vemos a la Virgen, rodeada por dos personajes que representan los dos «poderes»; el rey Luis VII permanece a la izquierda de esta figura femenina —tribuna de Dios, instrumento de su encarnación que simboliza el poder superior, la sabiduría y la fuerza—, arrodillado, acompañado por aquellos que en el relato evangélico de la infancia pertenecen al mundo, los pastores, los reyes magos, Herodes; a la derecha, de pie, de estatura más elevada y en una evidente posición de superioridad, el obispo.[15]

Sin embargo, al terminar, Hugo pasa de la dualidad a la figura ternaria. Por cierto, hay dos vidas sobre la tierra, «*en una el cuerpo vive del alma* (tienen la función de mantener esta existencia los clérigos, los intelectuales de gran pureza como los canónigos de San Víctor, por medio de la distribución de la eucaristía y el sermón), *en la otra el alma vive de Dios*».[16] Esto implica la existencia de un tercer campo, intemporal y los clérigos que ocupan la segunda área intermedia y que comunican con los ángeles por el juego de las conexiones jerarquizadas descritas por Dionisio Areopagita, tienen la función de intercesores entre el cielo y la tierra. Así es como se reencuentra el pensamiento de Adalberón y de Gerardo. Hugo también utiliza uno de los elementos centrales del sistema ideológico que aquellos habían construido, la idea fundamental derivada de la noción de encarnación, ilustrada perfectamente por la metáfora corporal, la idea de los servicios mutuos: «*al igual que en el cuerpo humano en el que cada miembro tiene su función particular y distinta, sin por ello actuar cada uno solo y en propio beneficio*», en el cuerpo de la Iglesia «*cada uno pertenece a todos y todos a cada uno*». Intercambio, caridad; vemos que esta idea conduce claramente a la funcionalidad.

Me he detenido en el pensamiento de Hugo de San Víctor. Veo en él reflejarse una especie de desasosiego. En efecto, el viraje se ha producido tanto en la escuela como en los talleres de los escultores: apartarse del sueño, descubrir que lo carnal tiene tal vez algo de bueno. El gusto por la metáfora corporal es también

15. W. CAHN, «The Tympanum of the Portal of Saint Anne at Notre Dame of Paris and the Iconography of the Division of Powers in the Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* 1969.
16. PL 176, 417-418.

el signo de una muy lenta, insensible e inconsciente rehabilitación de la carne. Hugo no fue el inventor de esta imagen. La extrajo de los tratados que leía, una vez más de los fondos carolingios. Valafrido Estrabón ya la había usado en 841.[17] Una especie de repugnancia y de vergüenza frente al cuerpo la había relegado durante tres siglos. Hugo tuvo la osadía de utilizarla ante sus alumnos, mientras que los *scholae,* los equipos de investigación disciplinados se interesaban más por la naturaleza y se dedicaban sobre todo, y esto me parece haber ejercido una influencia mucho más coercitiva sobre toda la evolución de la alta cultura, a penetrar en el misterio de la encarnación. Los sabios se ocupaban de otra cosa, se afanaban por clasificar de manera más precisa y rigurosa tanto los hombres como las plantas y las estrellas. ¿Qué podía ocurrir si este esfuerzo de lucidez y de inteligencia mostraba la insuficiencia de los marcos tradicionales de la taxonomía social, en los que dominaba la autoridad de los Padres de la Iglesia? Inquietud. Hugo de San Víctor vivía rodeado de libros. En su memoria se habían arraigado diversos sistemas simbólicos muy simples procedentes de esos libros. No lograba desprenderse de ellos. Percibía la complejidad excesiva de lo real y la insuficiencia de estos sistemas para reducir al orden lo concreto de la vida. Intentó entonces hacer uso de todos, combinándolos. Esto le condujo a hablar como Adalberón en ciertos momentos de su actividad educadora. El sistema de Adalberón lo atraía por lo que éste había encontrado en Dionisio, las jerarquías y la afirmación de Valafrido Estrabón de que el orden nace de la reciprocidad de los servicios. El concepto de función, de oficio, ocupaba en su espíritu una posición central. Pero lo que conocía de una sociedad que sería dirigida por sus discípulos lo había convencido de que no podía reducir a tres las funciones. La figura trifuncional no tenía para él pues ninguna utilidad pedagógica.

Honorius Augustodunensis

Desasosiego. Una vez que todos los libros fueron compulsados, la memoria explorada, ensayados todos los sistemas de clasi-

17. *Supra,* p. 96.

ficación, entremezclados y articulados diferentemente y revelándose sin embargo inútiles, las relaciones sociales habían llegado a ser demasiado complejas como para dejarse aprehender, comprender fácilmente. Indudablemente nada expresa mejor la perplejidad de los maestros en los primeros decenios del siglo XII que la copiosa e inconexa obra reunida bajo el nombre de Honorius Augustodunensis.

No procedía de Autun, dicen los especialistas. Y sin embargo, en la época en que este hombre acababa su obra bajo el episcopado de Esteban de Bage, hacia 1135, en el momento en que los escultores geniales transcribían en la piedra de los tímpanos y de los capiteles lo que parece haber sido la flor del nuevo humanismo, Autun era el pico más alto de una reflexión sobre la fraternidad del hombre y de Cristo y sobre la responsabilidad personal. Honorius, del que casi nada sabemos.[18] Ni siquiera si murió en 1125-1137 o si vivió hasta 1158. ¿Fue un ermitaño? ¿Un monje benedictino que recorrió el mundo, mucho más móvil que Raúl Glaber, que reclamó para los monjes el derecho de hablar, de enseñar, de mezclarse en el mundo como los clérigos, intentando sacar al monaquismo del claustro para asociar a monjes y canónigos en la acción pastoral? Tal vez fue un irlandés a quien el ansia de conocer arrojó como a tantos otros insulares al continente y que pasó en Alemania sin duda el fin de sus días, vinculándose como se cree al monasterio de Santiago de Ratisbona. En todo caso, su discurso se conoció en Germania. Pero es probable que Honorius se haya asociado por un cierto tiempo a las escuelas de Francia del norte, que haya conocido lo que se enseñaba en Laon, en Chartres, es decir, en París, a comienzos de siglo. Por esta razón este personaje inapresable no es completamente ajeno a nuestro estudio. Pero también, y sobre todo, porque sus escritos conocieron en el norte de Francia un gran éxito durante mucho tiempo: se han conservado por ejemplo más de ochenta manuscritos de su *Elucidarium*.

La obra es profusa, abundantísima. Honorius no es seguramente el padre de todas las obras que se le han atribuido. Pero por qué no de la mayoría si nos inclinamos por una larga cro-

18. Después de numerosos trabajos como los de Y. LEFEVRE y R. D. CRUSE, el de M. O. GARRIGUES, «Quelquees recherches sur l'oeuvre d'Honorius Augustodunensis», *Revue de l'Histoire de l'Eglise*, 1975.

nología y admitimos que aún escribía a mediados del siglo XII. Al final de su vida lo único que hacía era comentar la Escritura. Pero cuando era más joven, cuando participó en Francia del medio de los *magistri,* antes de las grandes sumas de Hugo de San Víctor, su vocación lo había llevado a utilizar las notas tomadas mientras escuchaba las lecciones y que leía personalmente. A veces las organizaba para construir modelos de sermones. Su propósito: propagar de una manera cómoda una enseñanza, ponerla al alcance de la generalidad de los clérigos, adaptarla para que sea directamente útil a la predicación. Tuvo éxito: sus libros fueron en todas partes conocidos, recopiados, difundidos. Eran manuales.

El nombre que se les dio es revelador. *Elucidarium:* Honorius pretendía iluminar, difundir la luz; *Speculum ecclesiae:* al igual que los obispos carolingios, proponía un espejo que permitiese conocerse mejor, rectificar, acomodar sus rasgos; pero su deseo era que este espejo fuese presentado ya no solamente al príncipe, sino a la «Iglesia», es decir, a la sociedad cristiana en su conjunto —que por lo menos se ofreciera a todos los que se reunían en las iglesias urbanas para escuchar las amonestaciones de los clérigos, sus lectores—. Esto muestra cómo, durante el segundo «renacimiento», el del siglo XII, se amplió la misión del *orator,* del retórico (Honorius está completamente impregnado de la *Retórica a Herenius*). Dialoga siempre con un discípulo; la pedagogía sigue siendo siempre muy ingenua como la de Alcuino: el *Elucidarium* es una serie de preguntas y respuestas muy breves, como un pequeño catecismo elemental. Pero el discípulo ya no es más Carlomagno sino el sector del pueblo laico que emerge de la rusticidad; los clérigos tienen ahora la función de conducirlos mediante la palabra hacia la salvación. En este período de su vida en el que se dedicaba a la tarea de vulgarización entremezclando el saber de la escuela y el pensamiento común, Honorius es para nosotros, historiadores de las ideologías, un informante irremplazable: gracias a él, podemos comprender lo que el nivel medio del clero, aquellos obreros del sermón, podían percibir de lo que se afirmaba de la sociedad en los medios escolares del norte de Francia en la época de Anselmo de Laon. Gracias a él, se refuerza la impresión de una investigación vacilante que experimentaba uno a uno todos los sistemas clasificatorios.

En el *Elucidarium,* compuesto antes de 1101, el sistema pro-

puesto es el más banal.[19] Dos cortes que se cruzan, uno horizontal, que separa a los que dirigen de los que deben obedecer; otro vertical, entre los clérigos y los laicos. Pero el sistema está así dispuesto para responder a la pregunta que se hacían todos los dirigentes, los *prelati,* los guías, y particularmente aquellos «prelados» de tercera o cuarta categoría que eran los predicadores de los suburbios, pregunta que había sido planteada por el duque Guillermo de Normandía al abad Martín: ¿quién será salvado? ¿Puede uno salvarse dentro de su orden? ¿Cuáles son los peligros, cuáles son los deberes específicos de cada uno de ellos? Para que el aprendizaje sea más fácil, Honorius enseña a distinguir entre los *subditii* —es decir, entre los fieles de sus propios auditores— ciertas categorías que representan también grados. Ya no tres, sino cuatro. Primero vienen los eclesiásticos —se les da un tratamiento especial: lo importante para ellos es ser puros, estar alejados del mundo, todos sin distinción, sean sacerdotes, otro tipo de «ministros», monjes—. Luego vienen los *milites,* que están también sometidos —al príncipe, como los sacerdotes lo están a los obispos y a los maestros—; los guerreros tienen una muy débil esperanza de salvarse; las tentaciones de la rapiña y de la vanagloria son demasiado fuertes; la cólera de Dios pende sobre ellos; Honorius cita algunos versículos de la Escritura como prueba de esto; éstos serán considerados como temas apropiados para los sermones. Esta es justamente la técnica pastoral, a la cual viene en auxilio un libro como éste: diagnosticar el mal, la infección que en cada estado social adopta formas particulares; curar, purgar, obligando a cada uno por medio del recuerdo de los castigos prometidos, a replegarse sobre sí mismo. En todo caso, la visión que Honorius tiene de la caballería sigue siendo la de los defensores de la paz de Dios: la caballería es maldita y en ella anida lo maléfico. En cuanto a los hombres de la tercera función, el *Elucidarium* los divide en dos partes, como san Bernardo: los que viven en la ciudad, mercaderes, artesanos, bufones; a éstos se les condena igualmente, de manera radical, porque cometen fraude, porque mienten —este mundo nuevo, perturbador, en el que se perciben los gérmenes de pulsiones inquietantes, imprevisibles, que llegarán a alterar el orden, atemoriza a Honorius

19. PL 172, 1147-1149.

como atemoriza a Guiberto de Nogent—; los otros, los *agricolae*, los campesinos, son por el contrario buenos salvajes, los únicos de la especie humana que junto con los niños menores de tres años que no hablan, tienen asegurado el paraíso: *«serán salvados en su mayoría porque viven en la simplicidad y porque alimentan al pueblo de Dios con su sudor». Suo sudore-labor, dolor:* trabajar para otro es un acto de penitencia, el instrumento de una redención personal. Sigue vigente pues una de las piezas fundamentales del sistema ideológico de Adalberón y de Gerardo, aquélla que justifica el modo de producción señorial por medio del intercambio de servicios mutuos que ahoga en la esperanza de la recompensa celeste los rencores y los impulsos de rebelión que se perciben, sin duda, en germen en la clase trabajadora. Agreguemos que mostrar a los trabajadores rurales escapando naturalmente a la perdición es una excusa excelente para todos los clérigos que no quieren abandonar la ciudad: para qué sirve cansarse, enlodarse predicando en las aldeas, en el campo. El frente del combate contra Satán no está allí: está en los castillos y en los refugios de los ladrones; está ante todo, en las ciudades y en los burgos. Las revelaciones de la personalidad urbana llevan así a los especialistas de la *cura animorum* a considerar por el momento anticuado e ineficaz el esquema trifuncional: el «pueblo» estaba repartido en dos áreas diferentes en las que debía cumplirse de manera muy diferente la misión de predicación y absolución.

En el *Speculum ecclesiae,* de escritura sin duda más reciente pero anterior a 1105, aparece el mismo interrogante pero desplazado.[20] Esta vez planteado ante todo a propósito de las plegarias que se dicen en la misa, en el momento del ofertorio, y que ofrecen la ocasión al sacerdote, al precisar el destino de los sufragios, de denunciar las trampas que tiende el Demonio, y por lo tanto de moralizar. ¿Por quién rogar especialmente? De los campesinos no hay que preocuparse más: no necesitan una ayuda particular. Por el contrario, los muertos están aquí en primer plano pues la necesitan mucho más que todos los demás. En segundo lugar vienen todos los vivos hundidos en la adversidad: allí están los monjes, los peregrinos, los navegantes, los cautivos. Por último, los dirigentes, encargados de servir de guía a los demás. A pro-

20. PL 172, 828-829.

pósito de estos últimos, el tratado vuelve a usar simplemente la división gelasiana y presenta paralelamente, a la manera de Valafredo Estrabón, dos jerarquías: el papa, los obispos, los sacerdotes, todos los hombres «constituidos en órdenes sacros», la Iglesia, la Iglesia secular, llamada a difundir de la mejor manera posible la luz; y por otra parte, los duques, los condes, todos los señores alineados detrás del rey a quien Dios ha instituido como a su «homónimo», a los que se exhorta a tratar misericordiosamente al «pueblo sometido». Nada nuevo, salvo que los monjes están separados y mezclados a aquéllos que afrontan los más grandes peligros y sufrimientos.

Pero siempre está presente el esfuerzo por clasificar bien y en consecuencia, el ensayo de diversas divisiones que van mucho más lejos en el cuerpo de esta obra, de este compendio de la buena predicación en el que el clero podía encontrar lo que buscaba, modelos de sermones para todas las fiestas del año. Para que la exhortación sea efectiva, para que el grano pueda fructificar en el buen terreno, es conveniente que el espejo, este instrumento de reforma, se incline siguiendo el buen ángulo, hacia cada una de las múltiples caras del auditorio. Se hace pues necesario afinar el análisis social. E inmediatamente surge esta evidencia: los cuatro comportamientos no son suficientes. El *Speculum* considera pues sucesivamente entre los laicos, primero a los señores que aplican la buena justicia; luego a los caballeros que no roban (siempre se reitera la imagen del guerrero que aterroriza al pueblo en sus «cabalgatas», en sus patrullas, obligándole a pagar las contribuciones, agente en consecuencia de la depredación, de las percepciones señoriales, mientras que la justicia, es decir, la redistribución pertenece a los «poderosos», a los que ofrece sus servicios: para Honorius, la aristocracia laica aparece netamente escindida en dos capas que se superponen); en tercer lugar, los ricos, que deben practicar la limosna; en cuarto, los pobres, que deben ser pacientes (los desniveles de orden económico comienzan a llamar la atención); en quinto lugar, los mercaderes que no deben engañar a sus clientes; en sexto, los campesinos (a pesar de todo), «*que deben obediencia a los sacerdotes, que no deben traspasar los límites, que deben pagar el diezmo*» (estas recomendaciones expresan claramente el miedo que inspiran los campesinos, considerados como extranjeros y peligrosos; revelan, por la

negativa, el campo de los enfrentamientos de clase en el seno del señorío eclesiástico, en un mundo rural que se siente reacio, minado por la «herejía», anticlerical y opuesto al diezmo); en séptimo lugar, los cónyuges (de esta manera las mujeres se deslizan al final del cortejo entre los actores de la representación social).

Semejante clasificación se acerca a los sistemas empleados por los redactores de diplomas a causa de su intención exclusivamente práctica, al mismo tiempo que se aleja de los esquemas teóricos construidos por los ideólogos como Adalberón y Gerardo. Se percibe la voluntad de aproximarse a lo concreto, de aprehender definitivamente lo real, lo que se descubre del mundo a través de los sentidos, tocando, escuchando, observando, proyecto que se elabora en la escuela y que hace deslizarse la cultura lentamente hacia el realismo: Honorius no se refiere a conjuntos, a un *ordo* que no sería posible observar y deducir de una experiencia sensorial, sino que sería postulado y revelado por la experiencia mística. Así es como adopta frente al problema una posición inversa de la de los *speculatores* carolingios: éstos deseaban proyectar hacia el exterior, por intermedio de los príncipes, sobre todo el cuerpo social el reflejo de un orden interno establecido en el palacio del rey sobre el modelo de una organización invisible, la de la sociedad celestial, que se adivina misteriosamente. Honorius, al igual que un confesor que dialoga en privado con cada uno de sus penitentes, parte por el contrario, de lo singular, le interesan menos las estructuras que los casos, y aplica ininterrumpidamente la generalidad de los preceptos evangélicos a situaciones particulares. Ignoramos de qué doctrinas procede su *Speculum*. Al menos en esta obra, Honorius parece depender menos de las escuelas de la *Francia*. Si sigue una tradición, ¿no es sobre todo la de los países del imperio? ¿No está en la línea de Bonizon de Sutri, de Raterio de Verona y finalmente de Isidoro de Sevilla?[21]

21. Bonizon de Sutri (hacia 1090-1099) en el *Libro de la Vida cristiana* (Ed. PERELS, Berlín, 1930) separaba también a los hombres a la manera gregoriana: los dependientes, los prelados; el orden clerical y el orden laico; la responsabilidad del pecador, decía, depende tanto del rango que ocupa como de la naturaleza de su falta; para él la división esencial se establecía entre la «plebe» y los que detentaban el poder. Entre éstos estaban los caballeros para los que construyó una moral par-

Pero ante la evidencia de que la vía empírica ha llevado a descubrir que en lo social todo es diverso, que nada está fijo, que es inútil buscar separaciones, compartimentos, este vulgarizador, al igual que Hugo de San Víctor, quiere volver a encontrar la unidad, a dar una organicidad. Después de haber dividido —o mejor dicho, al mismo tiempo que divide— Honorius intenta unir. ¿Cómo? Ahora es cuando se vuelve interesante para mí pues duda entre diversos medios, como lo hacían en su época todos los miembros de la escuela. Primer recurso: la simbólica en los números —¿acaso el universo es musical; una gran cítara y por todas partes armonías?—, Honorius baraja una y otra vez las cartas. Ante todo considera al nueve como la clave del orden social —reencontramos a Dionisio con sus nueve coros de ángeles—[22]. Luego el siete, las siete virtudes; o el ocho, las ocho bienaventuranzas. Descubre cuatro «órdenes» de elegidos o cinco de fieles (casados, viudos, vírgenes, monjes y sacerdotes). Sin embargo, hay un número que vuelve a aparecer siempre: es, claro está, el número tres. Todas las tríadas reaparecen.[23]

Honorius parece ser el creador de una de ellas. En el tratado *De la imagen del mundo* —utilizo la segunda de las dos versiones existentes, la posterior a 1133— «*el género humano*, dice (después del diluvio sobrevivieron, en la segunda edad del mundo, un padre y tres hijos) *fue dividido en tres, entre los* liberi, *los* milites, *los* servi; *los "libres" descendían de Sem, los "caballeros" de Jafet, los "esclavos" de Cam*»[24] En toda la prolija obra de Honorius éste es el único sitio donde aparece una figura semejante a la utilizada por Adalberón y Gerardo, pero incluso

ticular, forjada sobre el modelo real (VII, 28). En el Libro VIII Bonizon dividía a los «dependientes del orden laico», en tres grupos, los artesanos, los mercaderes, los campesinos «de cuya labor está ausente el pecado». Pero su inspiración provenía de Raterio de Verona (C. Leonardi, «Raterio e Marziano Capella», *Italia medioevale e umanistica,* II, 1959, y las Actas del reciente coloquio, *Raterio di Verona,* Todi, 1970-71) quien, en *los Praeloquia,* llevó muy lejos la disección del cuerpo social, examinando con atención los diversos estados que están por debajo de los príncipes y los nobles (diría más bien los diversos servicios domésticos, pues el modelo global es el de la casa del príncipe, la de Dios, la del rey), los estados de los *milites, artifices, negociatores, mercenarii.*

22. *Livre des douze questions* (antes de 1115), PL 172, 1117.

23. Una procede directamente de Dionisio: *perfecti, imperfecti, ypocrite,* PL 172, 1011.

24. PL 172, 166.

muy deformada. La división no se remonta a los orígenes de la especie, sino que pertenece a la historia, tiene una fecha; además las funciones son sustituidas por condiciones jurídicas, más precisamente por grados de libertad. Sin embargo, si se lee con atención se descubre que la imagen es absolutamente trifuncional. «Esclavos», *servi:* este es el término usado por Adalberón y que en este pasaje se aplica a los descendientes de Cam, malditos, sumergidos en la servidumbre a causa de sus pecados; san Jerónimo había meditado sobre la falta del hijo de Noé y sobre sus efectos. Sin duda, ni Adalberón ni Gerardo hablaron de «libres», sino de «*oratores*»; hablaron de *bellatores* y no de «caballeros». No obstante, Honorius expresa, por medio de otras palabras, lo que los dos obispos tenían en su mente en 1025. Testimonio de ello es un pasaje de otro libro suyo, la *Summa gloria.*[25] Allí leemos que Sem es el «sacerdocio», Jafet el «reino»; en cuanto al tercer hijo «*que está colocado al servicio* (o «*en la servidumbre*») *de sus dos hermanos, debe ser considerado como el pueblo* (populus), *sometido* (subjectus) *al sacerdocio y al reino, y al igual que el pueblo judío, debe servir tanto a uno como al otro*». Los dos primogénitos de Noé, representan pues los dos polos del bimarismo gelasiano, los que poseen respectivamente los dos poderes, las dos espadas. En consecuencia, los «libres» hijos de Sem, liberados por la ley divina, son justamente, como se explica en el *Carmen,* los miembros del orden sacerdotal; los «caballeros» hijos de Jafet, aquéllos que dirigen el reino de este mundo por medio de la espada, son como para Adalberón y Gerardo, los príncipes de sangre real, rodeados sin embargo, por sus auxiliares —Honorius se separa en este caso de los dos prelados y se aproxima a las propuestas de la paz de Dios—; en cuanto a los esclavos, éstos son los hombres que por el trabajo están sometidos a servidumbre, y también los judíos; la oposición clérigo-laico se articula sobre la oposición iglesia-sinagoga.

Para volver a la unidad, Honorius utiliza igualmente —en este compilador encontramos verdaderamente todo— la doble metáfora del edificio y del cuerpo. En el tratado *De las gemas del alma*[26] busca por medio de la arquitectura manifestar la complementaridad de las funciones. Esta es la época de las más gran-

25. PL 172, 1260.
26. PL 172, 586.

des y ambiciosas construcciones, de la inmensa tentativa por transformar las obras arquitectónicas en la representación simbólica del pueblo cristiano, del universo, del saber y del propio Dios. El principio de autoridad dirige el pensamiento de Honorius —como el de Adalberón y Gerardo— como el de Hugo de San Víctor y el de todos sus camaradas, los maestros que controlan con vigor el equipo, la «escuela» que dirigen. Los jefes constituyen la estructura de la gran residencia: los obispos son sus pilares, todo lo sostienen; pero los príncipes vienen en su ayuda, son los arcos. La luz y todos los espejismos de la ideología penetran por los ventanales que representan los «doctores», pero éstos, están sólidamente enmarcados por las arcadas del poder. Por encima, los caballeros constituyen el techo protector. A los *laboratores* les corresponde rebajarse, aplastarse, comprimirse para constituir por debajo de todo, el empedrado que los pies hollan. Poder de la figura. Desde más temprano se había acudido a menudo a la figura corporal: el *Elucidarium* y el *Speculum*[27] la habían hecho ya conocer cuando Hugo de San Víctor escribía su *Tratado de los Sacramentos*. Honorius fue pues el primero que usó la metáfora de Valafredo Estrabón y la completó agregando en particular los pies al organismo: los campesinos. La imagen lo obsesionó permanentemente. En los últimos momentos de su vida, tal vez en 1153, cuando estaba inmovilizado y recluido y comentaba la *divina página*, volvió a hacerse presente a su espíritu a propósito del *Cantar de los Cantares*, de aquel libro que fascinó al siglo XII, enamorado de amor profano o de amor místico. En dos oportunidades. La primera vez[28] utilizó la imagen tal como había aparecido en el *Elucidarium*. Pero en la segunda,[29] el cuerpo social aparece comparado ya no con el cuerpo de Cristo, sino con el de la Esposa, de la Sulamita y con las joyas que lo engalanan. Honorius se abandona al sueño: cada vez descubre nuevas diferencias, nuevas divisiones que antes no había percibido: los campesinos ya no son los pies sino los muslos y los casados el vientre sobre el que relucen el marfil y el zafiro. Ensoñación algo delirante sobre un *ordo* que ha llegado a ser algo así como los adornos de la carne femenina. Unica imagen

27. PL 172, 1128 y 874.
28. PL 172, 361.
29. PL 172, 441

del cuerpo en la que, dentro de la literatura de la Iglesia, se desliza una alusión al sexo —alusión fugitiva, ambigua, y sin embargo directa.

*

El rodeo —¿fue un verdadero rodeo?— que hizo Honorius Augustodunensis no fue inútil. Era el mejor medio para saber porqué, en la primera mitad del siglo XII, el sistema de clasificación trifuncional que habían utilizado Gerardo y Adalberón fue abandonado por los maestros y porque la restauración del clero, del espiscopado, de los talleres de escritura adscriptos a las catedrales no sacaron del olvido, en la escuela, el sistema que los obispos de Laon y Cambray habían construido después del año mil. Los apasionados grupos de investigación que en Francia del norte eran la vanguardia del conocimiento estaban aún vueltos hacia la tradición, hacia los «autores»; aprendían sin embargo, a tener en cuenta las complicaciones del cuerpo social. Ante todo, las de su propia sociedad, la eclesiástica, conmovida por la rivalidad de los «diversos órdenes», cada vez más numerosos; el sector monástico estaba parcelado a causa de la pluralidad de las observancias, y el canónico a causa del desigual rigor con que se aplicaba la regla. Se puede pensar que la experiencia de la multiplicación de las distintas «profesiones» en el seno de la institución eclesiástica volvió a los clérigos, cada día más hábiles para «distinguir», más sensibles frente a la complejidad también cada vez mayor de la sociedad profana. Buscaban fórmulas que permitiesen dar cuenta de la diversidad, sin reducirla demasiado. Al mismo tiempo, su deseo de controlar mediante la «concordia» la ebullición que percibían, mediante el principio de solidaridad, de mutualidad, de «caridad» fomentados por una más asidua meditación sobre el Evangelio, los indujo a colocar en un primer plano de la reflexión el concepto de «oficio», de función. ¿Pero cuántas funciones había que enumerar en este mundo en movimiento, en el que se agudizaban los contrastes entre las ciudades y el campo, en el que el trabajo se dividía en todos los niveles? La división ternaria había dejado de tener importancia al lado de otras. Por haber servido, por servir aún en el combate por la independencia de lo espiritual y por la purificación del clero, fue

preferido un sistema cuatripartito, que fue sin embargo, diferente del que usaron comúnmente los monjes. Procedía de la intersección de dos divisiones binarias, una propuesta por el papa Gelasio entre el poder eclesiástico y el poder laico, la otra entre los dirigentes y los dirigidos, propuesta por el papa Gregorio. Sobre este esquema cuaternario, acababa de imponerse con más fuerza que nunca la tríada vírgenes-continentes-cónyuges. Esta última figura que los maestros de Laon emplearon con preferencia,[30] debía su fuerza al hecho de que era especialmente útil para la elaboración de una sociología del pecado —de un pecado sentido ante todo como sexual— y sobre todo, porque era la primera en hacerse presente en la mente de los prelados que se dedicaban a reglamentar los problemas más urgentes de la pastoral, aquellos que planteaba la práctica matrimonial.[31] En efecto, para la Iglesia el orden tenía ahora sus cimientos en el matrimonio, que prohibía para sus miembros. Por el contrario, proclamaba que para aquellos que no eran ni monjes ni clérigos no existía nada honesto fuera del marco conyugal, del hogar, del «fuego», fina red que sometía el pueblo en la parroquia y en el señorío. La figura cuaternaria y la ternaria eran finalmente aún demasiado simples. En todo caso, el esquema trifuncional queda a la zaga, en los márgenes, en los rincones del taller.

Sin embargo, no todos los escritos que se han conservado de los clérigos se dedican a perfeccionar los instrumentos de la acción pastoral. Algunos habían elegido ponerse al servicio del estado laico. Debieron también afrontar problemas de encuadramiento. Debieron también afinar los modelos de clasificación. También a ellos se les solicitó, y sin duda de una manera mucho más acuciante, que ofreciesen una imagen de la sociedad. Operatoria. Y que estuviese al servicio de los intereses de los príncipes temporales.

30. H. Weiswiler, *Das Schriftum der Schale Anselms von Laon und Wilhems von Laon und Wilhelms von Champeaux im deutschen Bibliotheken,* Münster, 1936, p. 153.
31. G. Duby, *Medieval Marriage,* Baltimore, 1978.

VII

AL SERVICIO DE LOS PRINCIPES

En el momento de los grandes progresos de la civilización material y de la cultura, el siglo XII presenció la diversificación de los «oficios». La enseñanza era uno de ellos. Pero entre los clérigos que escuchaban a los maestros había algunos que aspiraban a otro *ministerium*, a otro oficio cada vez más abierto y más rentable en el que se podía ascender rápidamente, a pesar del origen humilde, si se era competente y devoto: se trataba del servicio del príncipe.

La escuela, aquel bello instrumento que muy pronto se perfeccionó, no servía en realidad para preparar para este tipo de profesión civil. La escuela formaba normalmente a los servidores de Dios. Y desde el segundo tercio del siglo XII, los obispos —y muy pronto los papas— comenzaron a preocuparse por la desviación de una parte de los escolares, por la evasión de los cerebros hacia las actividades profanas, evasión que era percibida como un derroche. Condenaban a los *litterati* —algunos tenían incluso el título de maestro, hubieran podido aplicar su saber a Dios, a la elucidación de los mensajes— que no se interesaban más por estar al servicio de la Iglesia. Estos tránsfugas no tenían mala conciencia. ¿No era acaso saludable introducirse en la domesticidad de los grandes de este mundo para revelar la buena palabra? ¿Podía imaginarse un mejor medio para perfeccionar la sociedad laica que el de vivir en la familiaridad de sus jefes, para amonestarles, para mostrarles dónde está el bien, puesto que el progreso espiritual del pueblo depende de sus dirigentes, puesto que si los «prelados» laicos son malos, sus pecados

recaen sobre sus dependientes? Todos pensaban que la tarea más urgente consistía en convertir a las casas nobles, semilleros de *potentes*, de *milites*. Por allí se debía comenzar. Por la cabeza. En el movimiento general de dispersión de los poderes y de los atributos de la realeza, las capillas se habían multiplicado durante el siglo XI; los duques y los condes habían erigido las suyas a semejanza de la del soberano; en la época en cuestión toda residencia aristocrática de cierta importancia poseía un servicio especializado en las liturgias y en las escrituras. La mayoría de los capellanes habían pasado por la escuela y habían aprendido mucho más que los rudimentos. Enseñaban a leer y a escribir en latín a los hijos del señor, estuviesen o no destinados al estado eclesiástico —y la multiplicación de estos preceptores conducía a la atrofia de las disciplinas elementales del *trivium* en las escuelas episcopales—. Sermoneaban a toda la familia señorial, adaptando los preceptos de la Escritura al sistema de valores de la aristocracia laica, entremezclando lo que habían retenido de las enseñanzas de los *auctores* con las leyendas épicas y los relatos cortesanos. Gracias a esta predicación y a esta enseñanza domésticas, la alta sociedad profana asimiló lentamente algo de lo que las escuelas tenían por misión estudiar y difundir. En las cortes de los grandes y pequeños príncipes, se compenetraron las dos culturas, la caballeresca y la sagrada.

Otros clérigos, que a menudo eran los mismos, ayudaban al señor que los alimentaba a perfeccionar la administración señorial. Esta era una de las funciones de la capilla. Antaño la capilla de los duques de Normandía había reunido a aventureros provenientes de todas partes, de Escandinavia, de Bretaña, de Italia, que colaboraron desde fines del siglo XI, para crear los cimientos de un excelente aparato del Estado. En el siglo XII esta función fue a menudo cumplida por los colegiales, por la comunidad de canónigos que estaba presente en todo señorío de cierta importancia. Estas instituciones, que no se identificaban con la casa del príncipe, le estaban, sin embargo, estrechamente unidas: el señor tenía habitualmente su sitio en el capítulo, a veces el más importante; participaba en los oficios: la colegiata fue en el fondo, cerca de las residencias nobles de alto nivel, la forma perfeccionada de la capilla. Los canónigos cumplían funciones de notario, rectificaban las fórmulas de las cartas, imponían un

orden racional en el arsenal de calificativos sociales que los escribas aficionados, habían constituido lentamente durante las generaciones precedentes; clasificaban y alineaban a los hombres. De esta manera colaboraban en la tarea de acomodar los pliegues del manto ideológico. Por sus maneras de definir la cualidad de los personajes, de elegir nuevos vocablos para multiplicar los grupos, de presentar, en las listas de testigos, los grados de una jerarquía, se descubren las nervaduras centrales de una imagen de la sociedad, de la imagen más elemental, más común, que servía para aplicar directamente la acción en la vida cotidiana. Pero a veces ocurría que estos profesionales de la administración y de la expresión jurídica se entregaban a otras formas de escritura, en este caso literarias. Por encargo o espontáneamente para ascender en sus carreras. Con el propósito ya no de presentar el proyecto de una reforma, como Adalberón y Gerardo, y en cierta medida como los maestros de la escuela, sino simplemente con la intención de relatar acontecimientos. Y esto lo hicieron como espectadores de gran lucidez, dotados de la habilidad de colocar exactamente a cada uno en su sitio. Expresaban con mucha más claridad los modelos conceptuales a los que acudían para dominar, mediante la inteligencia, lo complejo, lo inestable, el flujo de lo social y para ayudar al príncipe a dominarlo. Los testimonios de este tipo son de un interés excepcional. Elijo uno de primera calidad para la época y para la región que estamos considerando. Es el testimonio de Galberto de Brujas.

Galberto de Brujas

Un hombre de la ciudad —de una región, Flandes—, de muy precoz fermentación urbana. Un clérigo, próximo a la colegiata de Saint-Donatien a la que conocía muy bien, desde el interior. Un notario del conde. En el brillante latín de las cancillerías, a mitad de camino entre la retórica y el habla cotidiana, relata día tras día los conflictos que agitaron a su país después del asesinato de la muerte sacrílega, el 2 de marzo de 1127, por miembros de su familia, del conde Carlos el Bueno en el propio capítulo canonial, en el momento de las liturgias. Su propósito era hacer de este relato *De la agresión, de la traición y de la*

muerte del glorioso Carlos, conde de Flandes,[1] una obra hagiográfica en honor del mártir, de la cual esperaba una buena recompensa. Pero un canónigo de Therouanne se le adelantó. Su reportaje se conserva en estado bruto, sin afectación, directo, admirable. Testimonio infinitamente precioso pues hace surgir las estructuras latentes, lo que generalmente no se dice y que es inmenso, y también el aparato ideológico adherido a estas estructuras para justificarlas y darles un orden.

Para este practicante el marco del *ordo,* de la organización social no es la Jerusalén celeste, ni la *ecclesia,* ni el pueblo cristiano; sino el Estado. Un *regnum*, una «patria», Flandes. Esta es la novedad: el área sobre la que se edifica el sistema ideológico es, en este caso, un «principado feudal» —como a menudo aún se lo denomina— sólida y precozmente estructurado. Es considerado como un cuerpo gobernado, al igual que la Iglesia y que el Reino de los Cielos, por una cabeza, por un solo «jefe», el conde, responsable por derecho hereditario de la prosperidad en el orden: *princeps*. Esto significa que éste, está en permanente comunicación con lo invisible, que pasa una parte de su tiempo —la más útil— entre sus cofrades, los canónigos, que realiza los mismos gestos, que pronuncia las mismas palabras leídas en los mismos libros. La felicidad de todos depende de su participación corporal en el *opus Dei.* El príncipe ora. *Orator* por una de las vertientes de su persona como el rey Roberto, el conde de Flandes es pues un príncipe de la primera función. Sin embargo, ante todo es *bellator*. Conserva la paz y la justicia, sobre todo por medio de la espada. Su misión consiste en enfrentar a los agresores, en hacer de Flandes un país temible. Por esta razón, en cada primavera, reúne a todos los guerreros del principado y los conduce en gira, de torneo en torneo, para curtirlos, para hacer alarde de su valentía y finalmente, para gloria de su patria. Como ocurrió en la Cruzada —Carlos atravesó personalmente por esta prueba que fue el broche final de sus «mocedades», de su iniciación en las virtudes caballerescas— la agresividad de los militares encuentra una válvula de escape en estas excursiones deportivas. Semejantes excesos temporales permiten al conde, en el interior del Estado que gobierna, restringir el uso de las armas, acudir

1. Ed. Pirenne, París, 1891.

principalmente para apaciguar las discordias, a las palabras, al derecho, a la sabiduría. Al evacuar por medio de estas excursiones periódicas el ejercicio de esta segunda función más allá de las fronteras, confía, en su territorio, en poder hacer uso de la primera, la de la ley. Pero también de la tercera, la de nutrición, que le concierne igualmente: el pueblo espera recibir de él, dones, limosnas y que en las épocas de escasez organice el ciclo de la siembra, para que todo el mundo pueda comer, incluso los más pobres. «Príncipe de la tierra» por excelencia, único en su grado, el conde ocupa en el sistema de representaciones «feudal» de la sociedad el sitio que ocupan el rey y Cristo, homologados, en el sistema de representación monárquico, carolingio, del que fueron intérpretes Adalberón y Gerardo.

Sin embargo, no es el único *prelatus*. Otros hombres marchan junto con él, detrás suyo. Galberto los denomina, por esta razón, *proceres, primates, primores*. Estos hombres de primera categoría se considerarán los «pares» del conde, sus iguales. Comparten el ejercicio del poder puesto que ellos también gobiernan en las fortalezas, dominan también una parte de la sociedad rural y son independientes e inasequibles. Constituyen junto con el conde un colegio. Le rodean como los «Tronos» circundan a Dios en el cielo en el más alto nivel de la sociedad angélica. El más grande mérito del conde Carlos es precisamente el de haber siempre gobernado *judicio principum*, «siguiendo el consejo de estos príncipes». La división fundamental, el abismo que separa a los *prelati* de los *subditi*, a los que gobiernan de los que están obligados a obedecer, no pasa en Flandes, en 1127, en el momento en que empieza a renacer el Estado, por el conde y sus súbditos. Esta división aisla de la caballería al reducido grupo de los «pares».

Los «*caballeros de nuestra provincia*» constituyen, en efecto, un cuerpo particular, un grado *(gradus)* subalterno, dominado, obligado a servir de una manera particular, investido de un *officium*, de una función: colaborar por medio de las armas en la protección de los pobres y de las iglesias. Se exige pues a la caballería que muestre ciertas virtudes —moral: la fidelidad; física: la valentía— (los impotentes no pueden pertenecer a ella y deben permanecer en los monasterios: el monaquismo sirve también a este fin, acoge al sector de la progenie aristocrática incapacitado para el juego de la guerra). Pero en ella se recono-

cen también defectos específicos: la perfidia, la codicia, la cobardía. Sus miembros reciben privilegios a cambio de los servicios que tienen que ofrecer: escapan a las contribuciones señoriales, comparten los beneficios de las expediciones guerreras. Al igual que los «príncipes», sus señores, tienen derecho a dos ventajas, la nobleza y la riqueza. Pero de ellas les corresponde, sin embargo, una parte menor, que se reduce de peldaño en peldaño: no todos los caballeros tienen el mismo rango, y Galberto, que conoce el valor de las palabras, emplea siempre comparativos a propósito de estas dos cualidades. A pesar de todo, nobleza y riqueza se difunden en el conjunto del grupo hasta aquel otro límite social, el más estricto de todos, la barrera que se establece entre la caballería y el pueblo.

Una vez que esta barrera se traspasa, se penetra en el campo de otro derecho, en el dominio de otra jurisdicción. En este punto preciso es donde la ideología actúa como una verdadera infraestructura:[2] modela la sociedad y transforma en frontera rigurosa y bien protegida la franja indecisa que determinan sólo las relaciones de producción. La ideología por la mediación del sistema de valores que propone intenta ante todo disimular —mal— la avidez, la turbulencia, las envidias mortales que despedazan a las clientelas vasalláticas de los grandes, el tumulto mal contenido en el que se asfixian la generosidad, la fidelidad, la amistad que los caballeros se jactan de practicar y que súbitamente irrumpe en la primavera de 1127 después de la muerte del conde, bajo el pretexto de la lealtad y de la venganza, vehemencia que en realidad estuvo en el origen mismo del drama. La ideología sirve igualmente para ocultar la muy antigua fractura cubierta por el concepto de caballería, entre libertad y servidumbre, que parece haber sido olvidada en el resto de la sociedad laica y que aún existe en la aristocracia en la que la competencia por el poder la mantiene viva, puesto que para eliminar a un rival que asciende demasiado rápido en los peldaños de la *militia* y que está a punto de deslizarse entre los príncipes, se le acusa de ser hijo de siervo; esta denuncia empuja a los dañados a matar a su señor, el conde, en vez de hacer frente a un proceso público. Y si en este relato, la función del aparato ideológico que Galberto y todos los escri-

2. M. Godelier, «Infraestructure, société, histoire», *Dialectiques*, 1977.

bas al servicio del poder se dedican a reforzar, aparece con tanta claridad, es porque la crisis lo hace vacilar y el desorden que tenía por función reprimir se pone en evidencia.

Gracias a esta flexión se manifiesta otra función de la ideología: rebajar todo lo que no pertenece a la clase dominante, a la alta nobleza y a la caballería, su auxiliar. «El pueblo» aparece hundido tan profundamente que sólo se lo ve como una masa uniforme en la que no vale la pena distinguir las diferencias, que espera todo del conde. Sin embargo, Galberto, porque quiere ser un fiel testigo, no puede ocultar el contraste, muy neto en Flandes y que se agudiza con las violencias del momento, entre el campo y la ciudad, ni confundir a los campesinos con los «ciudadanos y los burgueses». No puede disimular que en el mundo urbano la barrera entre estos últimos y la aristocracia es muy endeble. Que los matrimonios, la riqueza, las prácticas de las armas reúnen en un mismo cuerpo medio, a lo más selecto de los hombres de las comunas y a los especialistas de la guerra de menor alcurnia. Los burgueses sacan también ventaja del golpe que reciben las estructuras de orden a causa del asesinato del conde que muere sin herederos. Con el propósito de saquear y de ganar también la batalla, fingen ponerse a la cabeza de la venganza del mártir, a pie, a caballo, en armas. Y saben usarlas pues se han ejercitado desde la adolescencia en aquellas asociaciones de «niños» en las que se disponían como en una batalla para cumplir con el rito de iniciación del tiro al arco en lo que aún quedaba del bosque.

No dudemos un segundo: es sólo gracias al juego de ilusiones concertadas, a las proclamas teóricas y a la escenificación del arrojo que se realiza todos los veranos en los torneos, que la acción militar podía ser entonces controlada —¿lo era verdaderamente?— por el monopolio de un «orden» de la sociedad. En este caso lo real se descubre en toda su crudeza, la combatividad de los comuneros; la presencia también de individuos de origen no noble cuyo «oficio» consiste en combatir, las pandillas, la hez soldadesca, la «turba de los bandoleros». Por último, el poder del dinero que dirige en realidad todo el juego. Los hechos permiten medir la distancia entre la experiencia vivida y el sueño, entre lo que son las relaciones sociales y lo que son las palabras, los gestos, las ostentaciones, lo que el ceremonial de las fiestas

quiere hacer creer. El notario del conde está convencido de que existen tres funciones que deben distinguirse. Que el esquema trifuncional no sea más útil para definir las relaciones entre los hombres le parece el más claro síntoma de un desorden que él considera accidental. Desorientado, lleva el esquema hacia la persona del *princeps,* del jefe del Estado. La virulencia que provoca la desaparición del conde ofrece la prueba evidente: él es el último recurso, la última garantía del orden. De un extremo al otro de este escrito persiste de manera obsesiva, sin que se haga nunca referencia explícita a la trifuncionalidad, la nostalgia de un orden —con el que Adalberón y Gerardo habían soñado— que no sería alterado por la moneda, por el comercio, por la ciudad y en el que encontrarían un equilibrio las tres funciones bajo los auspicios de un monarca que entonaría los salmos con los canónigos, conduciría los caballeros a la guerra y protegería a los campesinos que alimentan su corte con su trabajo.

Juan de Salisbury

Si Galberto se hubiese tomado el trabajo de dar una mejor forma retórica a su elogio, ¿habría basado su discurso en la enunciación previa del principio trifuncional? Este aficionado no llevó a la práctica un encargo. No era un gran maestro. No disertó sobre el poder. Otros clérigos de más alto rango lo hicieron, dirigiéndose ya no a los futuros predicadores, sino a los jefes del Estado. Para que éste se fortaleciese. Y la ayuda que le ofrecieron no fue la de las técnicas administrativas sino la de la teoría. Como lo había hecho Suger. Como lo hicieron Adalberón y Gerardo. La reflexión sobre la sociedad se continuó, en efecto, durante el segundo tercio del siglo XII en el círculo de los soberanos. De allí procede un verdadero tratado político, el *Policraticus,* que Juan de Salisbury termina en 1159.

En la cumbre de la cultura erudita, en este discurso nutrido con las enseñanzas de las mejores escuelas, las de París, organizado pues según la razón pero también según la bella retórica, se afirma un Renacimiento en su máximo esplendor, el fervor por el resurgimiento de la antigüedad, vivísima entre los prelados que traían de sus viajes italianos, un siglo antes de Federico II y

de las efigies laureadas de Capua, estatuas romanas y camafeos que admiraban y de cuyo estilo querían apropiarse seleccionando en la escritura términos y giros. La obra está dedicada a Tomás Becket, de quien Juan era entonces secretario. En la época en que Tomás, canciller del reino de Inglaterra, servía fielmente a Enrique Plantagenet. En realidad el proyecto de una sociedad bien ordenada por el poder laico se dirigía al rey, más allá de la persona de su oficial. Su libro se situaba en la serie de los «espejos de príncipes» que los obispos de la Francia del oeste habían redactado a comienzos del siglo XII: en el Libro IV, el comentario del texto bíblico sirve de sostén, a la manera carolingia, a la enunciación de los deberes del soberano. Sin embargo, el *Policraticus* va más lejos. A los consejos a los dirigentes sigue una exposición teórica: describe la armazón que sirve para mantener el orden.

Esta representación de lo social no es la de un practicante sino la de un anticuario, de un intelectual que no escapa a la tutela de los autores que ha leído, que está enamorado de los clásicos. También habla de *renovatio,* de volver a una edad mejor, de reforma. Pero para él la época ejemplar es la de Roma. Esto es lo que lo diferencia de Gerardo y Adalberón: ya no se hace referencia a las autoridades de la Patrística, a Agustín, a Gregorio Magno, sino a las paganas, a Plutarco. Juan de Salisbury cita expresamente su fuente, un texto que no conservamos, el *Institutio Trajani* —que por otra parte no es de Plutarco—; ¿es un texto falso forjado por Juan? ¿O es más bien un tratado perdido del siglo IV romano, según lo hace suponer el vocabulario administrativo, que vuelve a aparecer en palimpsesto en el texto del *Policraticus?* En todo caso, el decorado es antiguo y sobre él la escolástica se empeña en disponer la realidad del siglo XII. ¿Se pretendía con esta escenificación arcaica seducir más? ¿O servía para que las audacias del pensamiento se admitiesen más fácilmente? Juan de Salisbury se eclipsa y se refugia bajo la sombra de César Augusto, de Trajano, el buen emperador. Artificio: un «clasicismo pernicioso», dice John Baldwin. En efecto, en este discurso, a diferencia del de Galberto, lo concreto desaparece tras las máscaras culturales.

Esto no reduce en absoluto la originalidad del autor. Juan transfirió la metáfora del cuerpo —la de Valafredo Estrabón— de la Iglesia a las *res publica,* al Estado. Laicización, profanación.

Cristo ya no es más la cabeza; el príncipe lo reemplaza. En este punto observo el cambio decisivo. En el *Policraticus* se enuncia por primera vez sistemáticamente la ideología laica del poder y del orden social. Claro está que en esta obra escrita por un clérigo, que no era servil y que estaba persuadido de la superioridad de su estado, el sistema sigue estando bajo la influencia del pensamiento eclesiástico. El esquema en el que se inscribe procede de la figura gelasiana, bipartita. Lo único que hizo Juan de Salisbury —y esta innovación fue audaz, capital— fue separar las dos «vertientes» del organismo que constituía aún la *ecclesia* para Hugo de San Víctor, y rompiendo la unidad, substituyó el único cuerpo homogéneo por dos cuerpos diferentes. El desarrollo de los acontecimientos condujo a semejante escisión. A mediados del siglo XII, en la evolución posterior a las victorias gregorianas, los dos poderes se disociaron aún más y el laico adquirió independencia y fuerza. El *Policraticus* fue escrito once años antes del asesinato en la catedral, cinco años antes de las Constituciones de Clarendón que pretendían someter la justicia de la Iglesia a la del rey —a lo que se opuso Becket—, resistiendo, haciendo recordar desde el exilio a Enrique II que «*existen dos órdenes en la Iglesia, el clero, responsable de la salvación de las almas, y el pueblo, al que pertenece el rey*».[3]

Temporal, espiritual —cuerpo, alma y evidentemente, el alma que domina al cuerpo y lo inspira—. El *Policraticus* se construye en realidad en 1159 a partir de esta división jerárquica. Y cuando Juan de Salisbury utiliza la imagen corporal para mostrar mejor la organización del Estado laico, no lo hace para poner de manifiesto su autonomía. Por el contrario, la metáfora hace descender este poder hacia lo carnal, proclamando de esta manera su dependencia. «La res publica *es un cuerpo*», escribe;[4] pero el sacerdocio es el alma de este cuerpo. Agrega; «*César Augusto estuvo sometido* (subjectus) *a los pontífices*». Juan no abandona pues el partido gregoriano. Su posición coincide con la de Adalberón: para reformar la sociedad terrestre, para hacerla coincidir con las intenciones de su creador, para prepararla para la Parusía (que aún se sigue esperando), es conveniente que el soberano escuche a los dirigentes de la Iglesia cuya sabiduría le mostrará

3. *Ep.* 179, PL 190, 652.
4. Ed. WEBB, II, 282.

la verdad. La jerarquía Dios-alma-cuerpo transforma a los príncipes en «*ministros del sacerdocio*». No obstante, la metáfora del cuerpo es útil pues permite el análisis, aunque no de la sociedad, al menos de los mecanismos que permiten actuar al poder del príncipe.

En realidad, el análisis no avanza más de lo que lo había hecho avanzar Honorio: los caballeros son las manos, o mejor dicho, una de ellas, la que esgrime la espada; los campesinos, los pies —y he aquí, latente, la figura trifuncional puesto que los sacerdotes, los *oratores,* permanecen, no lo olvidemos, fuera del campo. Pero Juan de Salisbury sabe percibir lo real y expresarlo. Como en el caso de la *militia.* En los clásicos ha encontrado la fórmula: «juramento militar». Pero la glosa, alude al entrenamiento previo, a los procedimientos de la investidura, la que aparece evocada, a la manera antigua, por medio del término *adscriptio*; éste sirve perfectamente para designar el proceso iniciático por el que el individuo se introduce en un cuerpo, en un «orden».[5] Al hablar de la corrupción que siempre amenaza al Estado, a esta cosa carnal, Juan denuncia, por otra parte a los «*guerreros violentos que Cicerón llamaba bandoleros*». Esta palabra es justamente la que se empleaba en la época para situar, frente a los buenos caballeros, a los mercenarios, a los bandidos, los Brabanzones. Por último, esboza una moral del hombre de guerra que es en mucho deudora de Bonizón de Sutri. La violencia es el defecto fundamental del que el *miles* debe preservarse en primer lugar, pues destruye el orden. Sus deberes: «*proteger a la Iglesia, luchar contra la perfidia* (es decir, la herejía), *venerar al sacerdocio, combatir las injusticias de las que son víctimas los pobres, mantener el país en paz, y dar por sus hermanos, como el juramento lo invita a hacer, si es necesario la sangre*».

Al pasar a los «pies», a las funciones «más humildes», Juan, clarividente, no se limita a la agricultura. Incluye las «*múltiples maneras de trabajar la lana, las artes mecánicas cuyo campo de acción es la madera, el hierro, el bronce, todos los metales*», y agrega incluso «*las ayudas serviles y las diferentes maneras de ganar el pan*». Reconoce pues, que la categoría de labor se ha diversificado. Y si no olvida a los campesinos tampoco olvida a las

5. Ed. WEBB, II, 58.

ciudades, a las que considera en primer lugar, sensibles al hecho de que las funciones «*presentan figuras tan variadas que ninguno de los que han escrito sobre ellas han enunciado aún los preceptos propios, a cada una de estas especies*». De esta manera invita a que se prosiga el análisis con fines moralizantes, alentando el esfuerzo de clasificación que se desarrolla entre los maestros en su época y en París, de donde él procede. Es así que el cuerpo que intenta describir no tiene dos pies ni siquiera ocho como un cangrejo: «*sobrepasa al ciempiés por el número de patas*».

Mucho más moderno es tal vez, el descubrimiento de que el funcionamiento de la máquina social depende de un órgano motor, complejo en sí mismo, que es la corte. Esta verificación lo impulsa, sin duda, a usar nuevamente la simbólica corporal: ésta permite dar una explicación a la dinámica del poder por medio del encadenamiento de los múltiples servicios del nuevo Estado. Sobre éstos se fija su mirada crítica. Y al respecto propone una moral cívica, correctiva. Juan de Salisbury interpreta bien su papel; quiere desbaratar las estrategias del Demonio. Mete los dedos en la llaga. El espejo que construye no está dirigido ni a los príncipes ni a los laicos. Se trata en realidad de un *speculum curiae,* de un espejo de la corte, sitio en el que se asiste a una multiplicación —policrática— del poder. El soberano no es en efecto, el único responsable. Sus agentes también lo son, en la medida en que su acción se ha hecho autónoma. Persiste la vieja idea de que la podredumbre del cuerpo proviene de la cabeza, y esto ocurre cuando el jefe deja de ser la imagen de Dios y se transforma en la «imagen del Diablo».[6] Pero se agrega la idea nueva de que la contaminación puede provenir también de los miembros: si uno de estos, está herido, la cabeza padece los efectos.[7] En consecuencia el jefe sufre por lo que falla en cada uno de los órganos de su poder; debe descubrir estos trastornos y remediarlos, vemos bosquejarse el movimiento que lleva a los dependientes a desviar su rencor hacia la persona de los oficiales del Estado. Cualquier lesión se propaga de un extremo al otro del microcosmos, ya sea que afecte primero al «corazón», al consejo, amenazado por la maldad, o a la «mano sin arma» que corre el riesgo de cometer injusticias, la «mano armada», propen-

6. VIII, 17.
7. VI, 25.

sa a la violencia, las «orejas», la «lengua», instrumentos de la jurisdicción que la inclinación a las mentiras puede perturbar. Juan de Salisbury dirige lo esencial de su amonestación contra el «vientre», el «intestino», es decir, contra los hombres de finanzas, los manipuladores de dinero, contra aquellos servidores que se hacen cada vez más necesarios; por otra parte y sobre todo, contra los «flancos», los *curiales*, los familiares que rodean al príncipe estrechamente en su residencia, en su cámara y que establecen entre él y el mundo una especie de pantalla.[8] Estos últimos tienen el vicio de venderse. Finalmente, la crítica se concentra en lo que es, en la época del *Policraticus* la estructura fundamental del nuevo Estado, en la *domus,* en la corte, desmitificando sus falsedades y la ostentación de los valores de la prodigalidad, el honor y la cortesía.

Situemos a Juan en la vanguardia de la reflexión política. Fue el primero en discernir con perspicacia el duelo que se inaugura, en el seno de la residencia del príncipe, en la fuente del poder y de la riqueza, entre el clérigo y el caballero. Juan, escolar parisino que pertenece a la domesticidad del canciller de Inglaterra, se sitúa personalmente en el campo anticaballeresco. Imbuido de la dignidad sacerdotal, esgrimiendo el pendón gelasiano que se hace girones, ataca al rival triunfante, al caballero, y denuncia, en nombre de la virtud romana, los vicios del nuevo «orden», de todos los vanidosos y jactanciosos de la *militia*.[9] Les opone una severa moral de la autoridad consentida, respetada, venerada, que es la del poder monárquico. En el *Policraticus,* los únicos culpables son los miembros. La cabeza no podría serlo en tanto gobierna convenientemente al cuerpo, controla sus diversos órganos, los obliga a servir correctamente y actúa con indulgencia frente a los más vulnerables, ofreciéndoles su afecto, «*calzándoles*» los «*pies*». Toda la obra se construye sobre este tema al que se adhiere el principio de la reciprocidad derivado del precepto de la obediencia, del viejo postulado de Gregorio Magno, de que todo orden se basa en una jerarquía, en un intercambio de reverencia y de afecto: «*los inferiores deben obedecer a los superiores, quienes deben como contrapartida ofrecerles todo lo que necesiten*»; «*de esta manera reinará la coherencia entre lo*

8. V, 10, Webb, I, 325.
9. VI, 3.

que es inferior y lo que es superior, y todos los miembros se someterán a la cabeza para que sea preservada la moral cristiana». Pero sobre todo, que en el pueblo cada uno permanezca donde está, satisfecho con su suerte: *«que cada uno esté contento con lo que tiene y con lo que hace una vez que hayan sido asignados a cada uno el sitio y la función, pobladores de las ciudades y de los suburbios, terrazgueros y campesinos...»*[10] Una moral de encuadramiento.

Porque había pasado doce años de su vida cerca de los maestros de París, aprendiendo a reducir por medio de distinciones analíticas, tanto la complejidad de lo real, como la del discurso; porque vivía en las proximidades de un gran soberano y esperaba alcanzar la dignidad de obispo —tenía treinta y ocho años, estaba en una buena posición y sin embargo, debió esperar aún diecisiete años para alcanzar el trono episcopal de Chartres; porque fingía mantenerse a distancia de las cosas del mundo y despreciaba, entre los *curiales*, a aquellos clérigos descarriados que eran los lacayos del poder; porque era lúcido y se cuidaba de no contribuir imprudentemente a la promoción de la función militar; y ante todo porque pretendía sustraer al clero de la autoridad temporal, dejándole a ésta sólo los oficios profanos, porque deducía de la división gelasiana todas sus consecuencias, tuvo cuidado de no encerrar su propuesta ideológica en el marco, para él ya demasiado gastado, de la tripartición funcional. Al igual que Loyseau, Juan se apoyaba en Gregorio Magno. A diferencia de Loyseau, nada de lo que dijo provenía directamente de Gerardo de Cambray. No se refirió expresamente a la trifuncionalidad como tampoco lo hicieron todos los intelectuales, monjes o clérigos, que en Francia del norte, desde el segundo tercio del siglo XI, hablaron del hombre en sociedad lo suficientemente alto como para que sus palabras aún resuenen entre nosotros. En el espíritu de Juan, al igual que en el espíritu de todos aquellos hombres, estaba presente la imagen de las tres funciones entremezclada con otras formas del pensamiento y del lenguaje. Juan evitó hacer uso de ella.

¿No preparó inconcientemente su resurgimiento cuando, al interrogarse sobre el gobierno del rey de Inglaterra, prefirió lai-

10. VI, 20; VI, 25; I, 3.

cizar el discurso sobre el orden social que hasta entonces era propiedad de la Iglesia? El resurgimiento se produjo, en efecto, fuera del campo de lo sagrado, en el universo cortés. La primera formulación del tema aparece en un sitio muy preciso (hablo de la precisión que se puede desear alcanzar cuando estudiamos escritos tan antiguos): en la misma corte, la de Plantagenet, hacia 1175-1180, sólo veinte años después de la publicación del *Policraticus*.

las funciones, sin órgano,
los órganos, sin objeto?

Nuestro desarrollo. Ahora deberá
detenerse a lo mismo (y lo
mismo) y reconstruirse de nuevo
con las diferencias.

RESURGIMIENTO

I

EL VERDADERO PUNTO DE PARTIDA

Los tres órdenes

En la *Historia de los duques de Normandía* que compuso entre 1173-1175 y 1180-1185, Benito de Sainte-Maure introdujo la figura trifuncional en el centro de una imagen de la sociedad perfecta; entre los vestigios escritos que se conservan de Francia del norte, ésta es, en efecto, la huella más antigua de la reaparición explícita de este esquema conceptual en el corazón de un sistema ideológico coherente.

Sainte-Maure se encuentra en Turena, entre Loches y Chinon. Se puede suponer que Benito se formó en las escuelas episcopales del Loira en las que se comentaba sobre todo a los poetas. Había puesto sus aptitudes al servicio de los condes de Anjou, tal vez de Godofredo el Bello, con seguridad de Enrique Plantagenet. Es el representante perfecto de aquellos hombres de letras que formaban parte de la domesticidad de un gran príncipe y que tenían la función de divertir su corte, aquel público nuevo que formaban los caballeros letrados, los que áún seguían siendo *illitterati* pero que eran capaces de seguir atentamente la larga lectura de un texto rimado, y, por último, las damas. Estas gentes comprendían mal el latín o no lo comprendían del todo. Deseaban sin embargo, conocer el contenido de los armarios de libros de los monasterios y de los capítulos catedrales. La función de los escritores consistía pues en trasladar —y claro está sin dejar de inventar— del latín a la lengua romance. Benito era célebre por esto. Hacia 1160 había dedicado a Alienor el *Roman de Troyes*,

asociándose de esta manera a la amplia empresa literaria cuyo promotor más activo era en Francia del norte el rey Plantagenet. La sociedad cortés esperaba que se pusiesen a su alcance, en romance, las grandes narraciones antiguas que los gramáticos y los retóricos proponían al alto clero como modelo de escritura. Conde de Anjou, duque de Normandía y por alianza matrimonial, de Aquitania, el príncipe cuya prodigalidad debía regocijar a aquella sociedad, deseaba que ésta se olvidara de las canciones de gesta: éstas hablaban demasiado de Carlomagno, es decir, del rey de Francia, su señor y su rival en prestigio. Ya otro clérigo de su casa, Wace, había ofrecido a la misma Alienor el *Roman de Brut*, es decir, la adaptación del relato latino de Godofredo de Monmouth, que relataba las proezas fabulosas de los antiguos reyes de Bretaña. Todos estos encargos representaban para los eclesiásticos que hacían carrera al servicio de los grandes la ocasión de cumplir también su misión pastoral, de educar entreteniendo al mismo tiempo, de moralizar por medio del ejemplo de héroes virtuosos. Benito había hecho maravillas. Hacia 1173, Enrique II atravesaba un mal trance. El papa había finalmente perdonado el asesinato de Becket, pero había canonizado al mártir de Canterbury; Alienor dirigía la rebelión contra su esposo, a sus hijos contra su padre. Enrique encargó a Benito que escribiese un panegírico de la dinastía traspuesto en romance. El proyecto era antiguo: diez años antes Wace había esbozado el elogio de los primeros duques normandos. Benito lo relevó. Se apropió de lo que había esbozado su predecesor y de todas las obras latinas compuestas en otra época en honor de la familia por Guillermo de Jumièges, Guillermo de Poitiers, Dudon de San Quintín. Compulsó todos los libros, los abrevió, los tradujo.

La imagen ejemplar de la sociedad trifuncional surge precisamente en un pasaje traducido del *De moribus* de Dudon. Esta es una buena ocasión para nosotros, historiadores. Tenemos la posibilidad de comparar el texto de base, de un siglo y medio de antigüedad, contemporáneo de Adalberón y Gerardo, con la adaptación que conocieron los cortesanos del rey Enrique, y de distinguir claramente lo que Benito creyó que era necesario modificar para complacer a su auditorio y ante todo, a su patrocinador, a su señor. La figura vuelve a aparecer en efecto, pero diferente, rectificada, adaptada a las transformaciones que ha ido sufriendo

la ideología del poder en sus traslados de San Quintín, Laon o Cambray al bajo Sena, al bajo Loira.

En el verso 13.229 comienza en la *Historia* el relato de un episodio del que ya he hablado: la visita del duque Guillermo a Jumièges. Benito, desde el principio, retoca: dos monjes acogen al príncipe, le ofrecen comida y éste la rechaza; a la noche siguiente un jabalí lo hiere. ¿Recibe un castigo por no haber aceptado el don? ¿Por no haber entrado en el juego de la reciprocidad, del intercambio de servicios mutuos? ¿Hay que dar obligatoriamente un sentido a lo que tal vez sólo son floreos de un escritor? Guillermo vuelve como penitente a orar. Entonces es cuando plantea al propio Martín, el abad, la misma pregunta; pero es mucho más locuaz de lo que Dudon le había imaginado: su discurso llena sesenta y tres versos. ¿Qué dice?

Ante todo:

Tres órdenes son, cada cual para sí
Caballeros y clérigos y villanos.[1]

Figura ternaria como en el *De moribus*. Pero no la misma. Dudon decía: hay tres vías que siguen respectivamente los monjes, los canónigos y los laicos. Benito dice otra cosa. No clasifica aparte a los monjes. Sobre ellos no dice una sola palabra. Los monjes quedan abandonados en las fronteras del mundo que han abandonado o bien se pierden entre los clérigos. Pero una división separa en dos cuerpos al laicado. Semejante separación se aproxima a la práctica de los notarios. Se aproxima también a la manera en que Gerardo y Adalberón distribuían a los hombres. Puede explicarse que el sistema ternario haya cambiado de esta forma. Este sistema ya no distingue proyectos de vida. Distingue funciones. Y esta es la primera vez que vemos en Francia designadas las tres categorías funcionales como órdenes:

Uno de los órdenes ora noche y día
El otro es el de los trabajadores
El otro vigila y mantiene la justicia.[2]

1. Ed. FARLIN, v. 13242-13243.
2. V. 13251-13253.

(observemos que la caballería se caracteriza no por la función guerrera sino por la judicial —Adalberón la atribuía ya principalmente a los «nobles» y era patrimonio de los reyes).

Los tres órdenes reunidos constituyen la Iglesia,[3] la que aparece:

Por cada uno de los órdenes, honrada
Hecha, exaltada, cuidada.[4]

Aquí aparece nuevamente un rasgo fundamental del sistema de Gerardo y Adalberón: el carácter complementario de los servicios y su reciprocidad.

Cada orden sostiene a los otros dos
Y cada orden mantiene a los otros.[5]

Cada uno tiene sus alegrías, sus penas, cada uno tiene que vencer dificultades particulares y alcanzar méritos propios. Cada uno tiene una moral específica. Benito sigue en este caso muy de cerca a Dudon en lo que éste tenía de común con Gerardo y con la literatura carolingia de los espejos. Benito concuerda también con los predicadores de su época en el hecho de dispensar a las diversas categorías sociales la enseñanza que le conviene.

Con respecto a los clérigos, Benito —a cuyo «orden» pertenece— intenta, ante todo, justificar la existencia señorial que llevan y su vida holgada:

... Tienen qué comer
Con qué vestirse y calzarse
Con mucha más paz y más seguridades
Que las que tienen los trabajadores.

Pero la seguridad y el bienestar de los que gozan estos señores, «mantenidos» y «saciados por los trabajadores» se encuentran compensados por las abstinencias que se imponen.

3. V. 13255.
4. V. 13247-13248.
5. V. 13249-13250.

Para ellos son extraños y lejanos
Todos los goces terrenales.

No hacen el amor. ¿No es esto acaso el «goce», lo que el mundo terrenal ofrece de más deleitable? Privarse de ello voluntariamente basta para adquirir el derecho a vivir en la abundancia y en paz.

Por el contrario, Benito insiste inmediatamente en la «pena», que constituye la suerte de los «trabajadores». Para él como para Adalberón cuya lamentación algo hipócrita repite, *labor* y *dolor* son la misma cosa y si atribuye un valor al trabajo, este valor es de penitencia. Semejante juicio se inscribe en la doble tradición del desprecio del mundo y del desprecio de las actividades serviles:

Arrastran tanta pena y dolor
Soportan los grandes tormentos
La nieve, la lluvia y el viento
Trabajan la tierra con sus propias manos.

(Otra prueba más de que la palabra «trabajador» en todos estos textos teóricos no designa especialmente, como ocurrió en una única sola carta de comienzos del siglo X, a los mejores labradores que manejaban un arado y que parecían ser los principales artesanos del crecimiento agrícola; designa a los que trabajan con sus brazos.)

Con grandes enfermedades y hambres
Estos llevan una muy ruda vida
Pobre, sufriente y de mendigos.

Benito no cree necesario agregar que el sufrimiento de estos seres está compensado por alguna cosa —y una vez más resuena el eco de las palabras de Adalberón—, sino por la irrisoria satisfacción de ser útiles: sin ellos el orden no podría durar.

Los caballeros son finalmente los guardianes de este orden y están encargados de poner freno a la avidez de los codiciosos.

Aquellos que quisieran tenerlo todo
Aquellos que más fuerza y poder tendrán
No tendrán en la tierra
Ni sabiduría, ni razón, ni rectitud ni medida.

La función que asumen, insisto, no es otra que la del rey carolingio que se esfuerza por reprimir la avidez de los potentes. Pareciera que ahora la caballería, al servicio del príncipe, cercara lo que perdura de vehemencia feudal, reacia, en el seno del Estado para reducirla a la impotencia. Los caballeros deben cumplir otra misión real: la paz de la Iglesia y del «país» depende de ellos.

Este orden defiende al país
De las garras de los enemigos mortales
Y para dar a los otros garantías
Ofrecen éstos sus cabezas
Y es así como a menudo las pierden.

La vida sacrificada que llevan los caballeros es recompensada por los privilegios que gozan, de los que Benito nada dice. Guillermo formula entonces el interrogante: estos hombres que viven de maneras tan diversas

¿Tendrán de manera igual
Un mérito y una recompensa?

A esta pregunta el abad Martín responde, como en el relato de Dudon, que cada uno recibirá en el Juicio Final su merecido. Pero todo el discurso precedente es completamente nuevo. Pretende justificar el modo de producción señorial sobre el que se apoyan las estructuras del Estado. Se recurre al postulado de la trifuncionalidad social para asegurar que el equilibrio de la *res publica* descanse en la pretendidamente igualitaria distribución de servicios y de privilegios. El propósito de este discurso no es, como en el libro que Benito de Sainte-Maure transpone, fundar una moral religiosa, sino una moral civil.

La adaptación —la que el rey Enrique esperaba de este panegírico que celebraba para los hombres de su casa la historia de sus predecesores, de sus antepasados por línea materna, los du-

ques de Normandía y que describía los orígenes de su poder— no consiste solamente en reemplazar la antigua tripartición de los órdenes de la Iglesia, sobre la que antaño el canónigo Dudon, en la época de la reorganización del clero normando, había concentrado su atención, por el modelo propuesto por Gerardo y Adalberón. Este, en efecto, aparece profundamente corregido. El esquema trifuncional vuelve a usarse, pero está ante todo desacralizado. Por el sólo hecho de invertir el diálogo entre el duque y Martín de Jumièges. En el relato primitivo era el eclesiástico, el abad, el que contemplaba las cosas invisibles, el que describía la ordenación ideal de la sociedad terrestre. En este texto es el duque quien la describe, pronunciando desde lo alto de su poder principesco una «máxima», una sentencia que fija el derecho, la ley. Una ley humana. Esto basta para que el orden social se independice de la providencia y por ende de la institución eclesiástica. La tarea de descubrir los cimientos no corresponde más a personajes a los que la unción ha imbuido de *sapienta.* El príncipe que habla en efecto no ha sido consagrado; nunca se ha vertido sobre su cuerpo el aceite santo; nada tiene de obispo ni de retórico y su mirada ya no se dirige al cielo. En el discurso que pronuncia no se encontrará la idea —central en el sistema de Adalberón— que la distribución perfecta de las funciones y las dignidades entre los hombres refleja la organización de la ciudad celeste. En este caso todo pertenece a la tierra y la conservación del equilibrio concierne por completo al poder del *princeps,* autónomo y laico. He aquí pues el cambio fundamental, trágico, esta caída, este descenso, desde las alturas teológicas, deslumbradoras, donde había querido llegar el pensamiento de los obispos del año mil impulsados por el sueño del seudo-Dionisio, hacia esta pequeña cosa mezquina: lo que se ha dado en llamar la política. La palabra y el concepto de *ordo* subsisten. Pero aparecen profanados. Ya no sirven más para dar cuenta de la manera en que se reparten las gracias entre los hombres según el proyecto divino de la redención. Muestran cómo el poder de un jefe distribuye las funciones. Esta vez los «órdenes» son considerados, en un principado de la Francia del norte, como los cimientos, los soportes de un Estado.

Al apropiarse de la palabra fundadora, el príncipe se afirma como el animador del juego. No toma más partido. Ahora es el

árbitro. Vela para que se respeten las reglas, se cumplan los deberes y se atribuyan con justicia las recompensas. El intercambio de servicios se realiza bajo su control. De esta manera el príncipe se eleva hasta el grado superior, exterior, que ocupaban antaño los monjes, Raúl Glaber o san Bernardo cuando juzgaban al mundo. Otra modificación, de envergadura. Para Adalberón y para Gerardo, el rey no estaba por encima de la trifuncionalidad. Ocupaba su sitio entre las categorías funcionales, era el primero de los *bellatores*, para Gerardo y para Adalberón estaba en el límite entre la función sagrada y la función militar. Para Benito de Sainte-Maure y para su señor al que sirve con aplicación, el príncipe debe dominar las tres funciones, apoyarse en ellas, vigilarlas —como al fin de cuentas para el rey Alfredo, o para Aelfrico. Sin embargo, estas funciones no son consideradas como la proyección de las virtudes del soberano sobre el cuerpo social. Sin duda, los viejos hábitos del pensamiento hacen que en su persona se confundan y culminen los tres valores del sistema cuya organización ha descrito Georges Dumézil. Si quisiésemos podríamos glosar en función de este sistema el elogio que, siguiendo el modelo de Guillermo de Poitiers, Benito de Sainte-Maure hace del joven Guillermo el Conquistador,[6] en el que celebra sucesivamente su belleza, su coraje y su inteligencia. Pero justamente es el príncipe quien, solo, posee el espejo moral en su mano y al mismo tiempo las riendas con las que guía y con las que impone la regularidad de la marcha, al triple atelaje del vehículo de su poder.

El príncipe, no obstante, se siente solidario de uno de los tres órdenes, de la caballería. Acabo de decir que ésta aparecía cumpliendo las misiones específicas de la realeza carolingia. A propósito de los caballeros, Benito de Sainte-Maure repite palabra por palabra lo que el texto de Dudon decía sobre el oficio ducal: mantener el país en paz y en «rectitud». En el terreno de la moral y de las obligaciones, la caballería aparece pues como una especie de prolongación de la función monárquica; refleja en múltiples facetas la imagen del príncipe y la asociación que percibía Galbert de Brujas entre los *milites* más

6. Ed. FAHLIN, pp. 368-369.

humildes y el jefe del principado es en la *Historia de los duques de Normandía,* erigida en principio.

Esta historia no se escribió para ser recitada en las plazas públicas. Está destinada a la instrucción de la corte. Finalmente, el tema de la disertación del duque Guillermo, lo que Benito de Sainte-Maure describe por su boca, no es tanto la sociedad en su conjunto sino aquella sociedad particular que vive en la residencia del príncipe. El orden al que se hace referencia es, en este caso, como para Hincmar, el de un palacio bien cuidado. Todo el país debe seguir el ejemplo de esta residencia, pues es su prolongación lejana. Sus habitantes deben repartirse, a ejemplo de la domesticidad del señor común, en diversos servicios. En este pasaje de la *Historia* la condición y la actividad de los trabajadores de la tierra son presentadas de una manera muy realista. La ideología que se expresa en estos versos es señorial. Proclama el derecho a explotar a los campesinos —denunciando al pasar a los agitadores que predican la necesidad de que los religiosos se vuelvan más pobres—. El príncipe cuida ante todo de que funcionen bien los engranajes del señorío. Mucho antes en su relato, Benito de Sainte-Maure ha utilizado las descripciones de la sublevación del campesinado normando realizadas por Wace hacia el año mil, cuando se instalaba el modo de producción señorial y sus nuevos rigores. Fustiga a los villanos que se habían atrevido a abandonar su orden, a sacudir su yugo y a liberarse de los impuestos. Habían soñado con la igualdad y se habían constituido en comunas. Escándalo. Y se vuelve a entonar en coro, en la corte, el viejo refrán antiigualitario que había entonado Guilberto de Nogent, después de Gerardo de Cambray. La figura trifuncional sirve para defender las posiciones de clase que ocupan el clero y la caballería conjuntamente. Aparece implantada como un emblema en el frente del combate, de un combate que —los más perspicaces lo perciben claramente— debía agudizarse en 1175 y que lleva a reavivar después de dos siglos el recuerdo de las viejas insurrecciones, de las resistencias a la «revolución feudal», y de la represión que las quebrantó.

¿Pero esta figura no servirá acaso también, y tal vez principalmente, para consolidar en lo inmediato otras barreras en el círculo de los allegados al príncipe, para mantener en el seno de la sociedad cortesana ciertas divisiones que aprovecha el jefe

para ser mejor obedecido? El tema trifuncional al ser utilizado por un clérigo doméstico y enunciado en lengua vulgar para que todos los familiares del palacio pudiesen comprenderlo adopta el aspecto, tan pronto como se desacraliza, de un modelo cortés. Cuando pronuncia la fórmula, Benito de Sainte-Maure emplea la palabra «villano». Y cuando se refiere a los hombres que este término distingue de los caballeros y de los clérigos, habla efectivamente de «trabajadores», de obreros que «trabajan la tierra», «la bise au cul» como dirá más tarde, en el siglo XVI, un poeta anónimo. Observemos sin embargo que «villano» no significa fundamentalmente esto para los hombres a quienes Benito se dirige. Su verdadero sentido se descubre en otro pasaje de la *Historia,* gracias a la correspondencia entre dos versos:

No era ni loco, ni villano...
Por cuerdo y por cortés le tenían.[7]

Cuerdo-loco, villano-cortés: estas parejas de vocablos constituyen la clave de un sistema de valores construido efectivamente a partir de la oposición entre cortesía y villanía. Oposición sin duda entre dos espacios sociales, la corte y el resto que abarca las regiones más oscuras, «extrañas y ajenas», el espacio de los campos y las aldeas. Oposición mucho más clara y que es vivida cotidianamente en el mismo seno del mundo noble, entre dos maneras de comportarse. Todo individuo puede sentir en sí mismo la lucha entre la villanía y la cortesía, como entre la locura y la cordura. Pero en la residencia del príncipe se puede sobre todo distinguir a los que están, naturalmente, por nacimiento, dominados por la villanía. La obra de Benito, como toda la literatura caballeresca, se construyó a partir de esta diferencia. Leed por ejemplo en la *Historia* el elogio que se hace del duque Ricardo: en su corte éste no toleraba ningún villano; a ella sólo podía acceder los hijos de los caballeros, fuesen clérigos o guerreros. Barrera fundamental: el florecimiento de las obras en lengua romance descubre bruscamente la función decisiva que se le asigna en el último cuarto del siglo XII. Barrera que pretende subrayar la distancia dentro de la mesnada de los grandes entre los hombres de los

7. V. 32272 y 32314.

dos primeros «órdenes» y los del tercero, los intrusos que a pesar de todo forman parte de ella; la amonestación que se dirige al príncipe para que los mantenga a distancia sería menos apasionada si aquellos hombres fuesen menos poderosos, menos útiles y si estuviesen menos favorecidos. Contemporáneo de la *Historia*, el *Roman d'Alexandre* recuerda que no es bueno que los jefes de los principados escuchen el consejo de los «siervos», sino sólo el de los «*gentiles caballeros*» (los que son de buen «género», de buena generación, de buena estirpe), el de «*los clérigos cuerdos y buenos*» (aquellos que tienen un cuerpo lleno de arrojo y el espíritu iluminado por la sabiduría; el cuerpo, el espíritu y la «rectitud» que mantiene el equilibrio entre ambos), por último, el de «*las damas y las doncellas*». Y Thomasin de Zerklaere dedica hacia 1215 el Wälcher Gast «*a los caballeros valientes, a las damas buenas y a los clérigos cuerdos*».[8] Los que se dedican a detectar la recurrencia de la tripartición de Dumézil retendrán estos tres adjetivos. La manera en que están presentados en este caso, ¿no revela una tendencia a femineizar la tercera función? ¿No se desliza otra tríada sobre el primer plano de la escena cortesana? Esto no debe asombrarnos. La cortesía es también el sitio que se deja al bello sexo, a la mujer.

Evocar a los villanos en 1175 significaba recordar ante todo que la puerta de la corte estaba cerrada. Pero todos sabían que podía ser forzada, que el dinero la abría y que los mercaderes que entraban eran numerosos. Es por esta razón que el público del nuevo género novelesco se regocijaba enormemente cuando escuchaba condenar —en este caso por Chrétien de Troyes—

...Villanía
Perros rabiosos, puta servil,

es decir, a los advenedizos de la burguesía que por cualquier medio era necesario tener a distancia, pues participaban en la asamblea que el príncipe contemplaba todos los días y a la que ofrecía el espejo para que se viera tal como era y tal como debía haber sido. Por medio de la figura trifuncional que distinguía a los villanos de los clérigos y los caballeros, el príncipe pretendía

8. D. Rocher. *Thomasin von Zerklaere: der Wälsche Gast* (1215-1216), París-Lila, 1977.

dar a conocer qué se mantenía en guardia para que no se desmoronasen las barreras, para que no se llegasen a confundir los órdenes, las dignidades, los rangos. Todos observaban esto, en el momento de las ceremonias públicas, en el orden de los cortejos que el príncipe presidía —como por ejemplo Roberto el Magnífico, en el monasterio, para la gran fiesta, cuando conducía la procesión de la ofrenda, *prelatus*, y guiaba hacia el Cordero la cohorte bien alineada:

después, los más ricos y mejores
luego los segundos y los últimos.[9]

Al laicizarse, al apartarse de la grandiosa visión cosmológica en la que se integraba, el esquema usado por Gerardo y Adalberón se empequeñeció hasta llegar a instalarse en el universo cerrado de la residencia del príncipe y se adhirió a otro esquema profano y doméstico. Los tres órdenes, homólogos a las compañías de los ángeles, no están más al servicio del Todopoderoso, sino al servicio de la corte: servicios de oración, de armas, de abastecimiento. Esto es lo que recuerda Benito de Sainte-Maure al celebrar esta vez la prodigalidad de su señor —virtud fundamental pues el señor aseguraba su autoridad cuando distribuía equitativamente entre sus hombres lo que le proporcionaba el poder— en otra anécdota: la historia de los tres obsequios que hizo el duque (historia muy curiosa que surge a través de las fisuras de la cultura erudita desde un fondo folklórico), a un caballero, a un clérigo, y por último a un cuchillero, uno de aquellos maestros artesanos, «trabajador», que trabajaba con sus manos y que tenía la función indispensable de proveer la casa ducal con buenos y preciosos objetos.

Juan de Marmoutier y Esteban de Fougères

El libro de Benito de Sainte-Maure me sirve de hito en el camino que seguimos, pues fija un punto cronológico. Gracias a él podemos fechar el resurgimiento. Pero este discurso, salvado

9. V. 32268-32269.

por casualidad, se instala en el seno de un conjunto. Hacia fines de la séptima década del siglo XII, en el mismo medio, en el círculo de los Plantagenet y siempre en la misma vertiente, más angevina que normanda, de este área cultural, hicieron oir su voz en la corte también otros eclesiásticos, servidores del príncipe. Consideraré dos obras. Tanto una como la otra fueran ofrecidas a Enrique II y son contemporáneas de la *Historia*: una obra en latín cuyo autor es un monje dedicado desde mucho tiempo atrás a celebrar la dinastía; una obra en romance cuyo autor es un obispo.

Juan de Marmoutier hacia 1180 redacta la *Historia de Godofredo, duque de los Normandos y conde de los Angevinos*,[10] padre de Enrique Plantagenet. Una *vita*, a la manera de las biografías de Luis VI y de Luis VII, escrita como éstas en un monasterio, pero con un héroe que no es el rey. Un verso de Virgilo —he aquí el «renacimiento del siglo XII»— sirve de guía a este elogio: dos partes, la paz, la guerra, *parcere subjectos, debellare superbos*. Juan, cuando presenta al «nuevo señor», *novissimus dominus* y describe cómo se instaló el príncipe en su función, cuenta tres historias en la primera parte. Quiere presentar como modelo la manera que tiene el joven conde de comportarse frente a los tres «órdenes», a los que ama y domina. Tres actitudes. Tres virtudes —la obra al presentar el ejemplo del antepasado se propone ayudar a Enrique a conducirse mejor y ayudar también a sus hijos (lo que que sin duda era en ese momento más urgente). Tres espacios. El bosque ante todo, donde Godofredo, al igual que todos los jóvenes nobles, se complace en cazar. Una noche se pierde en él y encuentra un carbonero que abastece a los herreros de la ciudad. Un hombre negro, feo, inquietante: el pueblo en sus aspectos más rechazables. Frente a este salvaje, el conde se muestra, y ésta es la prueba de sus cualidades excepcionales, «liberal», según Juan: «*no despreció al pobre como lo hubiera hecho el rico, sino que reconoció en este hombre a un hombre y lamentó en la miseria de uno solo las calamidades comunes a todos los hombres*».[11] Godofredo piensa entonces en Adán, en el castigo que recibió: ganarás el pan con el sudor de tu

10. Ed. HALPHEN y PUOPARDIN, *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, París, 1913.
11. Pp. 183-184.

frente. Vemos en este caso conjugarse el muy viejo *topos* del trabajo-penitencia, castigo del pecado original, con las nuevas formas de la caridad del siglo XII, que se compadecen de la miseria física. Cuando el conde de Anjou le solicita que lo conduzca fuera del bosquecillo, el carbonero responde con un discurso sobre la condición popular: «*estás montado sobre un caballo, pienso que no te preocupas de lo que comerás y con qué te cubrirás*», mientras que mi familia morirá de hambre y de frío si yo no trabajo con mis propias manos. El relato se interrumpe para celebrar la «*mansedumbre*» del príncipe: él ha sido el primero en saludar al «*rústico*»; ha solicitado su ayuda en vez de haberla exigido, ha ofrecido pagar teniendo el derecho de exigir gratuitamente el servicio; llevando el plebeyo a la grupa, lo ha elevado a su nivel, al montarlo en su propio caballo lo ha considerado como un hermano. Así es como, cabalgando, los dos hombres se ponen a conversar. ¿Sobre qué? Sobre la opinión pública. Godofredo quisiera saber lo que piensan del conde los grandes y el vulgo. Respuesta: el conde es un buen señor, ama el derecho, defiende la paz, expulsa a los enemigos, «*es* (sobre todo) *el benévolo auxiliar de los oprimidos*». Sólo que no está al corriente de todo. Tiene enemigos ocultos, domésticos: sus prebostes, sus administradores. Estos cuando el conde llega a instalarse con su escolta en uno de sus castillos compran a crédito las provisiones y reintegran sólo la mitad. Esto hace que el conde se nutra, sin saberlo, con el fruto de las «rapiñas». Imponen contribuciones indebidas. Dan una falsa alarma de peligro y reúnen a los aldeanos en las murallas y no los dejan regresar a sus hogares hasta haber pagado una especie de rescate. De esta manera el pueblo padece (Juan emplea aquí justamente el verbo *laborare*) más duramente en la paz que en la guerra. Cuando los dos caballeros llegan finalmente a la corte, el carbonero, evidentemente, está cubierto de obsequios y ha sido liberado; el príncipe se apresura a reprimir las malversaciones de sus ministeriales. Juan de Marmoutier tiene la misma idea sobre el Estado que Juan de Salisbury. Su cabeza es por naturaleza sana; la corrupción penetra por sus miembros; el buen príncipe debe vigilar atentamente a los agentes de su poder. Rectificar. Por otra parte Juan de Marmoutier está convencido que la función del pueblo trabajador es alimentar a la aristocracia; el sistema de explotación señorial ase-

gura la transferencia de los productos del trabajo; los único importante es que este sistema funcione de acuerdo a las reglas; corresponde al príncipe velar por esto.

La segunda historia es banal. Tiene como telón de fondo una colegiata, el capítulo de Loches. Una mañana el conde, «auditor devoto», seguía allí la misa. Ofreció una prebenda a un clérigo demasiado pobre. Los servidores de Dios necesitan ingresos regulares; para que puedan cumplir a la perfección su tarea conviene que lleven una vida holgada. El buen príncipe, «*ministro misericordioso de la misericordia divina*», debe evitarles las preocupaciones y hacerles participar, con justicia, de los ingresos del señorío.[12] Un bosque, una iglesia. Un castillo, por último. Cuatro caballeros de Poitou —despreciables, charlatanes, poco valientes, capaces sólo de cantar bien: proceden del país de Alienor— están allí cautivos después de un combate victorioso. El conde se compadece de sus suertes. «*Tiene un corazón inhumano,* dice, *aquel que no tiene compasión por los de su profesión. ¿No somos acaso caballeros? Debemos pues una compasión especial a los caballeros que lo necesitan.*»[13] Juan de Marmoutier enseña lo que enseñaba Benito. Que existen tres categorías funcionales, jerarquizadas. Que el jefe del Estado las domina. Que el príncipe tiene el deber de «calzar los pies», que debe cuidar de que los trabajadores no se hundan demasiado en la miseria. Que ni los clérigos ni los caballeros deben ser pobres. Que el jefe del Estado, gracias a sus liberalidades, debe hacerlos salir de la indigencia. Esta es su función de «justicia»: mantener el equilibrio mediante la redistribución equitativa de los beneficios de la explotación señorial. Pero, el conde afirma personalmente que su «profesión» específica es la caballería y que por lo tanto ésta es el más eminente de los tres órdenes.

El otro texto, el *Libro de las maneras* de Esteban de Fougères es de difícil interpretación. El único manuscrito conservado en Angers es malo y su edición antigua defectuosa;[14] su vocabu-

12. Pp. 191-192.
13. Pp. 195-196.
14. Ed. KREMS, Marbourg, 1887. Cf. HARD AF SEGRESTAD, *Quelques commentaires sur les plus anciennes chansons d'état françaises: le Livre des manières d'Étienne de Fougères,* Upsala, 1906; el profesor Köpezy de Budapest ha preparado una nueva edición de este texto.

lario está lleno de dificultades. Su autor pertenece al círculo de Benito de Sainte-Maure. Capellán de Enrique II, escaló mejores posiciones: recibió el obispado de Rennes (no todos los obispos proceden ahora, como en la época de Adalberón, «de sangre de reyes»: la dignidad episcopal es la más alta recompensa a la que aspiran los buenos clérigos de la corte). La obra es un sermón. Como la *Historia,* se dirige, en lengua vulgar, a un público «cortés». Se trata de una predicación sobre la palabra. «Todo es vanidad» que se cierra con una oración en la que se implora a Dios que tenga piedad por el mundo terrenal. Para merecer esta misericordia, cada uno debe cumplir sus deberes de estado, a su «manera», es decir, en su «género» (*maneria* en el vocabulario de Abelardo es equivalente a *genus*) Esteban describe pues estas diversas categorías e insiste en los deberes particulares de cada una de ellas. Las clasifica en dos grupos. En el primero están los que dirigen (observemos que los laicos están aquí en primer lugar): los reyes, los duques y los príncipes (Libros IX-LVII); luego vienen los clérigos en todos sus rangos (LVIII-CXXXIV); por último, los caballeros (CXXXV-CLIX). Por otra parte, aquellos que obedecen: campesinos, burgueses, mercaderes, usureros; luego, las señoras y las doncellas. Las mujeres —y se trata de las mujeres nobles— ocupan un sitio en esta revista, pero una vez más el último: ocupan el peldaño más bajo de la sumisión.

El plan elegido, banal, es heredero de un muy viejo hábito clasificatorio procedente de Gregorio Magno y de Isidoro de Sevilla. Pero se adapta a la división de clases que establecen las relaciones de producción. Es digno de subrayar el hecho de que el tema trifuncional interviene en la confluencia de las dos partes de esta llorosa homilía: [15]

Los clérigos por todos deben orar
Los caballeros sin tardanza
Deben defender y honrar

(éstas son las palabras que emplea Benito de Sainte-Maure)

Y los campesinos trabajar

15. V. 673-676.

Tres verbos: orar, defender, trabajar con esfuerzo. Tres sustantivos: clérigo, caballero, campesino —Esteban de Fougères prefiere esta palabra poco frecuente a «villano»; ¿solamente es para rimar mejor?— Al igual que Benito de Sainte-Maure —pero a diferencia de Adalberón— Esteban sitúa a los monarcas, a todos los jefes de Estado, sean reyes, o como el jefe al que sirve, duques o condes, por encima de las tres «maneras» —y, en esta oportunidad muy explícitamente, por encima del clero—. Bajo su autoridad incondicional, el modo de producción señorial separa a los que oran y a los guerreros de los que trabajan, mantenidos en la sumisión y privados de todo oficio en el sentido institucional de este término —como lo están, naturalmente, las mujeres—. Esteban de Fougères no habla de «estado» ni, para el conjunto de la sociedad, de «orden». Sólo reconoce dos órdenes que constituyen, a la manera gelasiana, el sector ordenado de la sociedad, el que se describe en la primera parte del *Libro*: los clérigos, los «ordenados»; los caballeros, y en este caso insiste:

Elevado orden fue caballería
Bien se puede alcanzar la salvación en su orden:

Considera, en efecto, que se accede a la caballería como al clero mediante una ordenación, el *sacramentum militiae* al que se refería Juan de Salisbury. El caballero, dice «*ha constituido orden*» en la Iglesia; si no cumple su misión es «*desordenado*». Su visión es más jerárquica, más clerical, más primitiva sin duda que la de Benito de Sainte-Maure. Utiliza más abiertamente el esquema trifuncional que le sirve de respuesta ante posibles rebeliones campesinas y como apoyo y justificación de la organización señorial.

El enunciado de la fórmula tripartita introduce en realidad un largo *planctus* sobre la condición campesina, en el que se recuerdan las obligaciones de los trabajadores hacia sus señores. Esta es su función. Este postulado origina un discurso que ya no es como el de Gerardo de Cambray sobre la paz, la buena paz real, sino sobre el señorío. Se dirige a los hombres de la corte para que se reafirmen en sus posiciones y para que estos *prelati,* estos guías aconsejen personalmente a sus dependientes para que se contenten con su suerte, para que sean dóciles; afirma que los

más sumisos son los que alcanzarán más fácilmente la salvación. Esteban explica, ante todo y crudamente, en qué consiste la función de los «campesinos».

Caballeros y clérigo sin fallos
Viven de los que trabajan.[16]

Luego, fingiendo apiadarse de los padecimientos de los pobres, describe detalladamente sus deberes.

Tienen gran trabajo y pena
Pagan primicias, sernas, plegarias (es decir, pechos)
Y cien otros usos.[17]

Esteban por último se detiene en las exacciones señoriales que dejan a los campesinos el peor alimento. Su consuelo: el trabajo redime, cuanto más despojado está el hombre del pueblo, su mérito es mayor. ¿Por qué quejarse?

Y cuanto más se vive una pobre vida
Tanto mayor es el mérito que se tiene,[18]

que lo redime

De las faltas que ha cometido.[19]

Con la condición que permanezca en su sitio, honesto, menesteroso, sumiso:

Si devuelve por todas partes lo que debe
Si satisface lealmente su fe
Si acepta de buen grado
sus angustias y sus sufrimientos.[20]

16. V. 677-680.
17. V. 681-684.
18. V. 705-706.
19. V. 711.
20. V. 707-710.

Desgraciadamente, el campesino «*no acepta nada pacientemente*», se queja de Dios. Se olvida de agradecer al cielo si la suerte lo favorece. Es un ingrato, un rebelde. Hay que tenerlo sujeto.

Predicando desde las alturas de su magisterio, Esteban de Fougères repite las palabras de Benito. De una manera más brutal ¿normanda antes que de la Turena? En todo caso perfectamente clara. Su objetivo: consolidar las barreras de clase, reprimir las tendencias a la rebelión que se percibían en lo profundo del pueblo. Y en la corte reforzar las divisiones que aislaban del bello mundo a los advenedizos, a los que siendo de oscuro origen se habían enriquecido. Discurso muy necesario en estas últimas décadas del siglo XII, que muy pronto repercutió por todas partes. El resurgimiento no es un chorro, sino manantial generoso que desde ese momento fluye en abundancia.

En torno de Enrique Plantagenet

La tentativa, temeraria, de fechar y localizar entre los restos de una producción literaria la inserción de la figura trifuncional en la proclama de una ideología del orden social, me parece alcanzar ya algunos resultados. La imagen apareció en la región franca hacia 1025. Luego no se la volvió a formular. Vuelve a aparecer un siglo y medio más tarde y esta vez se instala con firmeza. La interrupción corresponde al hundimiento del estado monárquico, al intermedio feudal. Evidente correlación entre esta forma del pensamiento y la historia del poder en Francia del norte. Cuando se formuló por primera vez el postulado de la trifuncionalidad social se lo hizo con el propósito de socorrer a la realeza que declinaba —pero el auxilio se solicitó demasiado tarde, en el momento en que los mejores hombres del grupo que tenía en sus manos la cultura escrita, abandonaban al Capeto demasiado débil y se dirigían hacia Dios, hacia el papado que conducía la reforma y se refugiaban en los claustros antes de dedicarse a formar buenos predicadores. Durante mucho tiempo el tema no fue útil. Parecía servir cada vez menos: la sociedad se complicaba. Los intelectuales no recurrieron más a él. ¿Cayó verdaderamente en el olvido? ¿No habrá perdurado en espacios culturales que escapan a nuestra observación? ¿Es acaso imposi-

ble creer que siguió cumpliendo una función, pero en el otro frente del combate gregoriano, en el frente de los poderes temporales en el que se lo usó como un arma contra las pretensiones de la Iglesia, sirviendo para rechazar las propuestas ideológicas lanzadas por los eclesiásticos, el dualismo gelasiano, la cuatripartición monástica y para refutar la idea de un cuerpo en el cual los laicos, con los príncipes a la cabeza, estarían situados en el lado izquierdo, en el de los segundones? ¿Qué se deslizó hacia otra vertiente, en una cultura que no se expresaba aún mediante formas duraderas que debemos aceptar no poder conocer jamás? Quedémosnos con esta evidencia: cuando el modelo resurgió en la séptima década del siglo XII lo hizo en el lenguaje de los laicos, en la corte, al pie del trono, en el preciso momento en que el Estado se recuperaba en esta región de Europa.

Ante todo, el sorprendente crecimiento del Estado de los capetos bajo el reinado de Luis VII, que se venía afirmando desde hacía veinticinco años, desde la segunda cruzada, la primera que fue conducida por los reyes, la expedición celebrada por Eudón de Deuil, monje de Saint-Denis quien desde Tierra Santa enviaba informes a Suger para que sirviesen como panegírico de la realeza; informes en los que se exaltaba la prodigiosa ampliación de la acción del rey de Francia: éste algunos años antes se había esforzado por reducir, conduciendo a la lucha a las pequeñas bandas de comuneros, las torres de madera de los barones infieles; hoy guiaba el peregrinaje de la cristiandad hacia el sitio simbólico del fin de los tiempos y de la resurrección de los muertos. Una vez desaparecidos Suger y san Bernardo, la restauración del oficio real se hizo muy manifiesta. Aunque piadoso y sometido a los sacerdotes, el soberano ya no se dirigía solamente hacia las glorias del más allá, sino que avanzaba hacia la realidad del poder político. En los años cincuenta se atrevió a dictar ordenanzas de paz válidas para el conjunto del reino. Barrió de un solo golpe, sin esfuerzo, todo lo que se oponía a su voluntad cuando, en los años sesenta, extendió sus actividades de justicia, sobre las fronteras del este.

No obstante, cuando el tema trifuncional vuelve a aparecer en el centro de un sistema ideológico, no está al servicio del poder real. Sirve a la autoridad de un príncipe. Este príncipe no ha recibido directamente de Dios por intermedio de los ritos de la

unción, la delegación de los poderes que ejerce en el reino de Francia. Pretende no estar sometido a ninguna influencia clerical. Enrique es conde de Anjou por herencia paterna, duque de Normandía por herencia materna, duque de Aquitania por alianza matrimonial, y por añadidura, y solamente por añadidura, rey de Inglaterra, y esto no atañe a la región donde él pasa la mayor parte de su tiempo. La figura trifuncional es utilizada en el continente por un clérigo de su servicio doméstico en el mismo momento en que las convulsiones que suceden al brusco desarrollo de las estructuras del estado hacen necesario recurrir a todos los refuerzos y particularmente al de la ideología. Tres razones fundamentales explican, a mi parecer, el hecho de que la trifuncionalidad haya resurgido bajo su forma profana ante todo en el círculo de los Plantagenet.

La primera de ellas es la precoz madurez de los principados de la Francia del noroeste. Mientras que el rey de Francia, el duque de Borgoña, el conde de Champaña, recurrían aún principalmente a los monjes para gobernar, en Flandes, en Normandía, en Anjou, el príncipe solicitaba a los clérigos que reflexionasen sobre el poder, de manera concreta y empírica, sin dejarse deslumbrar por la teoría. Cuando Enrique concentró en sus manos dos de sus Estados, las vanguardias del pensamiento clerical al servicio de la reconstrucción monárquica se instalaron a su lado. ¿Acaso es casual si el primer tratado que describió sistemáticamente los mecanismos y engranajes del Estado medieval fue en 1159 el *Policraticus* y si el primer análisis del funcionamiento de las finanzas públicas fue el *Diálogo del Damero,* compuesto veinte años más tarde por Ricardo Fitz Neal?

Por otra parte, el poder de Enrique tenía sus raíces en el reino de Francia. Pero se extendía más allá de la Mancha donde el príncipe era rey. En su rivalidad con el Capeto, el Plantagenet se apoyaba en esta base insular. Extraía de buena gana de la cultura de las islas británicas los materiales de un edificio ideológico construido contra la ideología de la realeza franca. Es sabido cómo los literatos que escribían por encargo explotaron la «materia de Bretaña» y erigieron frente a la figura de Carlomagno la del rey Arturo. ¿Por qué el tema de las tres funciones no podría proceder de la misma reserva? En Inglaterra no conoció un eclipse, o al menos un eclipse tan prolongado. Desde comienzos del

siglo XII los escritores eclesiásticos insulares se refirieron naturalmente a la trifuncionalidad. Abandono un instante el territorio al que circunscribí este estudio y recurro a los que se puede encontrar en otros sitios. Me contento con cuatro testimonios:

1. Primero el de Eadmer de Canterbury, obispo de Saint-Andrews que, hacia 1115, en el *Liber de sancto Anselmi similitudinibus*,[21] afirmó que fueron establecidos por Dios «tres órdenes de hombres» para cumplir en este mundo tres funciones, la plegaria, la «agricultura», la defensa. *Ordo, officium,* figura ternaria: retorno a Wulfstan, a Aelfrico, a Alfredo. No obstante, sin ninguna alusión al trono, a sus pilares.

2. Gilberto, obispo de Limerick entre 1110 y 1130, muestra en el *De statu ecclesiae*[22] a la sociedad como un edificio jerarquizado,[23] constituido por dos series paralelas de siete pirámides encajadas. En la cima, tres cabezas: el emperador, el papa, y extrañamente Noé. En lo bajo de una de estas series, de estas pirámides, la parroquia, célula elemental de la sociedad secular. Gilberto comenta; «*Aquéllos que están contenidos en estos grados en el seno de la iglesia parroquial, están divididos en tres. Entre ellos, los que están en la cima de la pirámide, deben ser considerados como los* oratores, *y porque algunos de ellos están casados, los llamaremos hombres y mujeres. Los que están a la izquierda en la pirámide son los* aratores (y esta vez excepcionalmente, se trata de trabajadores en el sentido que nosotros les damos), *entre los que hay tanto hombres como mujeres. A la derecha, los* bellatores, *hombres y mujeres. No digo que la función de las mujeres sea orar, trabajar o combatir, sino que ellas están casadas con los que oran, trabajan y combaten, y ellas los sirven. Y desde el origen* (ab initio), *la Iglesia reconoce estos tres órdenes legítimos de fieles, con el fin de que en su seno, una parte, el clero, se ocupe de la plegaria y de proteger a los otros de los ataques del Enemigo engañoso. Otra, sudando con los esfuerzos del trabajo* (labore desudans), *evita a los demás la falta de alimento. La*

21. PL 159, 679.
22. PL 159, 997.
23. Del cual el manuscrito de la biblioteca catedral de Durham da, a fines del siglo XII, en el folio 36, una extraordinaria reproducción gráfica (R. A. B. MYNORS, *Durham Cathedral Manuscripts to the End of the XIIth Century,* 1939).

tercera, consagrada a la actividad militar (o «a la caballería») *defiende a los demás de los enemigos del cuerpo*». En el organigrama, otra pirámide, simétrica de la parroquial, representa el monasterio. Claro está que aquí faltan las funciones y los sexos. Gilberto da un sitio a las mujeres —¡pero qué sitio!—. Al igual que Gerardo de Cambray habla del origen del mundo y de los servicios mutuos. Utiliza algunas palabras de Abbón. El orden que sigue es el de Eadmer y también el de Benito de Sainte-Maure.

3. Escuchemos ahora a Juan de Worcester. En su *Crónica,* que llega hasta 1141, relata las tres visiones nocturnas del rey Enrique I, quien se vio atacado por los rústicos armados con sus «utensilios rústicos», por los caballeros, empuñando las lanzas y con los cascos en la cabeza, finalmente por los arzobispos, los obispos, los abades, los decanos, los sacerdotes que empuñaban el bastón pastoral.[24]

4. Guillermo de Ramsey coordina en una glosa del *Cantar,* «*los diversos órdenes que en la Iglesia son como batallones diferentes* (en efecto, los cuerpos de la tropa eran siempre tres, cara a cara, en las batallas de la época, otra figura ternaria cuya presencia permanente en el fondo del espíritu de los jefes guerreros, de sus camaradas, los caballeros y de los clérigos que los acompañan, no hay que olvidar). *Estos son los clérigos, los caballeros, los campesinos; los vírgenes, los continentes, los casados; los activos, los contemplativos y los prelados*».[25]

Durante la primera mitad del siglo XII, el único sitio en el que el tema trifuncional fue objeto de una elaboración activa, pasando de las reflexiones sobre el poder real a las reflexiones (gregorianas) sobre las estructuras de la Iglesia, incorporándose de esta manera al concepto eclesiástico del *ordo*, fue Inglaterra. Puede parecer paradojal que el sentimiento de una división estricta y original de la sociedad secular haya sido más vivo en una región en la que no existía, particularmente en la acción militar, una neta separación entre la nobleza y el campesinado, en la que el señorío banal era mucho menos consistente y donde se mantenía

24. La ilustración del manuscrito aparece reproducida por J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval,* p. 34.

25. J. LECLERO «*Les Distinctiones super cantica* de Guillaume de Ramsey», *Sacris Erudiri,* 1958.

viva en las cortes de la justicia pública la noción de libertad —mientras que las regiones germánicas donde las barreras entre las jerarquías sociales eran más estrictas—, ignoraron completamente esta forma conceptual. En todo caso, nada impide suponer que esta representación mental haya atravesado la Mancha para introducirse en un discurso sobre la perfección social que se desarrollaba con el propósito de servir a un príncipe cuya soberanía se extendía en ambas orillas del Canal.

El resurgimiento de la trifuncionalidad en el círculo de Enrique II se explica, por último, por el vigor de la producción literaria en esta corte, entonces la más brillante de todas. El señor mantenía espléndidamente su vitalidad y velaba para que la diversión que en ella se encontraba superase a todas las demás casas, sabiendo que de esta manera su gloria se vería tanto más realzada, cuanto que la celebración del príncipe, de su poder y de sus virtudes se entrelazaban con anécdotas agradables, con los caracoleos de la aventura y del juego amoroso. En esta literatura cortés se conjugaron con este propósito dos tradiciones. Una de ellas, tradición de exaltación moral, retórica y mundana, procedía, por intermedio de Hildeberto de Lavardin y de las escuelas de Turena, de Jonás de Orleans; la otra, más profunda, doméstica, tradición del elogio dinástico, pretendía poblar para gloria del jefe de la casa y de sus sucesores, una galería de antepasados con el fin de probar la antigüedad y la legitimidad de un poder. Preocupación aún ausente de la corte de los capetos, puesto que el rey no tenía ninguna necesidad de alimentar la memoria de sus antepasados, puesto que se escribía su biografía semejante a la de los santos y puesto que antes de Felipe Augusto, sus problemas matrimoniales y la amenaza de un retorno de los derechos hereditarios de Carlomagno, el soberano poco se preocupaba por ver concluida su genealogía. Esta tradición, por el contrario, estaba sólidamente enraizada en Anjou —como en Normandía y en Flandes—. En estos sitios es donde se encuentran, desde fines del siglo XI, los más fecundos talleres de la literatura genealógica.

La obra pasó de manos de los monjes a la de los clérigos de la corte. Gracias a ella la enseñanza patriarcal del *senior* se transmitía a sus «criados», los jóvenes. Vemos durante el siglo XII acentuarse dos tendencias: tendencia a laicizar la moral del prín-

cipe; y tendencia a promover en los modelos ejemplares, en detrimento de los valores de la «clerecía», los valores de la caballería. Estos se encontraban ya consolidados en la memoria que había dictado en 1096 Foulque le Réchin. Se los ve desplegarse en los sucesivos arreglos que sufrió la *Gesta de los condes de Anjou*, escrita primero tal vez en el monasterio de Marmoutier por el abad Eudón, adaptada luego para Foulque el Joven o mejor para Godofredo el Bello por Tomás de Loches, notario como Gualberto de Brujas y capellán como Esteban de Fougères, luego para Enrique II por Breton de Amboise y en dos oportunidades por Juan de Marmoutier. Descubro, por ejemplo, esta inflexión progresiva en el elogio del conde Foulque el Bueno (942-960). Tomás de Loches lo mostraba como canónigo de San Martín de Tours, cantando los Salmos en el coro.[26] Breton de Amboise, al retocar esta versión hacia 1155, copió el pasaje sin hacer cambios importantes: presentó al príncipe «*en posición y en hábito de clérigo, igualando a todos los demás en las lecciones, las respuestas y los salmos*». Sin embargo, para complacer a Enrique II, agregó,[27] en una anécdota, un toque anti-Capeto: el rey de Francia había visto a Foulque en esta actitud y los nobles del círculo real se mofaban: «*es sacerdote ordenado*» (y sus sarcasmos se acercaban a los de Adalberón); pero el conde de Anjou que no había dicho una sola palabra, cogió una pluma, un pergamino y escribió la siguiente esquela al soberano: «*un rey iletrado es un asno coronado*». El rey debió admitir forzosamente «*que la* sapientia, *la elocuencia y las letras convienen plenamente a los reyes,* Y A LOS CONDES», pues les corresponde destacarse «*tanto en las costumbres como en las letras*». Esta moral es la misma de san Agustín y de Gregorio Magno: los príncipes tienen que ofrecer el ejemplo moral. Se aproxima también a la de los retóricos: la retórica conduce a las buenas costumbres. Pero ésta afirmaba que corresponde sobre todos a los príncipes y no solamente al rey, comportarse como «oradores». Incluso si no son sagrados. Esta historieta ilustra una ideología que bien podemos llamar «feudal», pues justifica la apropiación que hacen las dinastías de príncipes de los atributos intelectuales y religiosos de la realeza negando que

26. Ed. HALPHEN-POUPARDIN, p. 35.
27. Pp. 140-142.

la unción, monopolio del rey, le otorgaba también el monopolio de la sabiduría.

Pero en la persona del príncipe se suma —y esto es lo que le hace superior al rey— a la «clerecía», la caballería, necesaria ella también. El príncipe no debe ser demasiado «piadoso» como el rey —como antaño fue Roberto o como en el presente el propio Luis VII—. El príncipe no debe encerrarse junto a los sacerdotes. Esto es lo que Breton de Amboise, perfecto servidor del poder, decía precisamente del conde Foulque, a la vez *«conde letrado y caballero valiente»*: *«a pesar de haber sido formado de la mejor manera en las reglas del arte de la gramática y en las disputas aristotélicas y ciceronianas* (todo el programa del *trivium* de la escuela catedralicia se menciona en este caso: gramática, dialéctica y retórica), *era considerado como el mejor de los mejores, más grandes y valerosos caballeros»*. Foulque el Bueno mostraba el ejemplo a su lejano vástago Enrique: había igualado a los más sabios clérigos y era el primero entre sus caballeros; cuando cabalgaba con sus nobles *«a través de su tierra para mantener la paz y la justicia»* —desempeñando así la función que Benito de Sainte-Maure consideraba propia de los caballeros— descendía de su montura en el momento preciso para rezar, arrodillado, a san Martín.

El encargo hecho a Benito de Sainte-Maure debe pues ser considerado como una prolongación de esta literatura genealógica angevina que se inclinaba, aunque siempre sumergida en la escritura latina, hacia las cabalgatas caballerescas. Enrique Plantagenet, haciendo frente a Luis VII y también al espectro de Becket, esperaba que se le ofreciese, para educar a los hombres de su casa, en el marco de un panegírico de su línea materna gracias a la cual detentaba la corona de Inglaterra, un modelo antiepiscopal y, en cierta medida, antirreal. Benito de Sainte-Maure respondió fielmente. Al igual que los reciente autores de la *Gesta de los condes de Anjou,* mostró a los duques participando, a semejanza de los capetos, en las liturgias. Pero puso el acento en lo que les confería superioridad: el hecho de ser buenos caballeros. ¿No fue acaso por el esplendor de su caballería que Enrique II, vengando a su antepasado Foulque le Rechin en la persona de Felipe I, había podido seducir *(se-ducere)* a la esposa del rey de Francia, Alienor? Benito de Sainte-Maure para ser más

convincente y para consolidar el poder de su señor, volvió a usar la teoría tripartita que probablemente importó del otro reino, del otro lado de la Mancha.

Su propósito era semejante al de los relatos de la Tabla Redonda: dar más fuerza a una exhortación moral que estaba insidiosamente dirigida contra la «materia de Francia», contra Carlomagno, contra el actual rey de los monjes, del gregorianismo y de las comunas. En realidad, el modelo cuando volvió a surgir un siglo y medio después de las proclamas de Adalberón y de Gerardo, favorables a los capetos y a los carolingios, sirvió para repudiarlas. Y esto ocurrió en la medida en que el modelo confirió a la caballería una superioridad sobre la «clerecía», sobre lo que procedía de lo sagrado y de la alianza entre el poder monárquico y el poder sacerdotal. En la medida en que la figura trifuncional se encuentra incluida en un sistema ideológico muy diferente, su sentido es muy diferente. En relación con las recientes formas inglesas, no servía más, en efecto, para sostener una teoría de la Iglesia; había sido arrebatada a los sabios de la escuela de Canterbury —en el presente encargados del culto de santo Tomás Becket—; luego conducida hacia Winchester hacia el rey Alfredo, hacia el rey Arturo. Diferencia mucho más neta aún con sus primeras formas francesas elaboradas entre Cambray, Laon, Compiègne y Saint-Denis. Si Benito de Sainte-Maure plagió a Dudon, si juntó a los clérigos con los monjes, si separó a los guerreros de los campesinos no fue para volver a la figura que habían utilizado en el año mil algunos obispos de la *Francia* para consolidar, *in extremis,* el poder vacilante del rey. Este modelo estaba completamente invadido por lo sagrado. Benito lo desacraliza. Mientras que en la figura enunciada por Adalberón y por Gerardo los *bellatores* eran los *nobiles,* los príncipes laicos, los poseedores de la *potestas,* los jueces que actuaban como auxiliares del rey y los caballeros estaban ausentes y eclipsados por aquellos «poderosos» a los que debían servir con humildad y obediencia, Benito de Sainte-Maure confirió sólo a los caballeros la función guerrera y la de justicia, es decir, a todos los laicos que estaban situados del buen lado de la barrera erigida por el modo de producción señorial y del mal lado de la que antaño había levantado la paz de Dios. A la manera inglesa, transformó al conjunto de los caballeros en un orden, al que exaltó. Puesto que la caballe-

ría era, de los tres órdenes, el que estaba más cerca del príncipe y puesto que éste dominaba a los tres órdenes, el «orden de los caballeros» ganaba tácitamente de mano al «orden de los clérigos». Reajuste discreto. Reajuste decisivo que devolvió a la trifuncionalidad, en el buen momento y en el buen sitio, su poder ideológico.

II

LA CABALLERIA

Ordenación

Es un hecho evidente. Para los príncipes que deseaban contener las presiones cada vez más impetuosas del poder de los Capetos, el único asidero seguro era, en el último tercio del siglo XII, la caballería, cuyo prestigio relucía en medio de los rigores de la época. Sólo podemos captar plenamente el sentido de las modificaciones que sufrió la figura trifuncional cuando se la volvió a usar si consideramos la evolución de la aristocracia laica en el norte de Francia y su desenlace: en la séptima década del siglo XII, hacia fines del reinado de Luis VII, en el momento en que se tejía la intriga que debía desanudarse en Bouvines, la caballería se transformó en una verdadera institución.[1]

Esta fue la culminación de una larga historia que se percibe mal y que investigaciones ejemplares como la de Jean Flori comienzan a aclarar. Esta historia afecta al conjunto de la cristiandad latina hasta en su más exótica frontera que fue el *Latium*, donde ahora sabemos que se constituyó en la segunda mitad del siglo XII un Estado feudal en el que el grupo de los *milites castrorum* acogieron las formas de vida y de pensamiento que transmitía la literatura de entretenimiento de allende los montes; estos modelos fueron tan bien aceptados porque estos pequeños grupos de caballeros estaban dispuestos a adaptarse a ellos.[2] La propia

1. El estado actual del problema, en F. CARDINI, «La tradizione cavaleresca nell'Occidente medioevale. Un tema di ricerca tra storia e «tentazione» antropologiche», *Quaderni medioevali*, 1976.
2. P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval*, Roma, 1973.

Germania, reacia durante mucho tiempo, se abrió súbitamente hacia 1170, bajo el efecto de dos pulsiones, dirigidas ambas en este reino contra los príncipes, una que provenía desde lo bajo, de los ministeriales deseosos de que se les reconociese una condición superior a la del pueblo y de hacer olvidar la servidumbre en la que los mantenían las viejas estructuras;[3] la otra provenía del rey que luchaba contra la Iglesia romana, intentando apropiarse de todos los valores cortesanos para mejor oponerse al Capeto en las fronteras de la Borgoña y del reino de Arles y reavivar el prestigio del imperio mediante el mito de la cruzada y mediante lo imaginario de la caballería.[4] Federico Barbaroja organizó, con este propósito, en 1184 en Maguncia, con motivo de la investidura de su hijo, un grandioso festival caballeresco.[5] Gracias al esfuerzo conjugado de los Staufen y de los Minnesänger, los alemanes se vieron bruscamente seducidos por los espejismos de la *militia,* que sin embargo, no hicieron olvidar las jerarquías. En la aristocracia germánica siguió existiendo el abismo entre el *Herr* y el *Ritter*. La práctica común de ciertas virtudes los acercaba, pero estaban netamente separados por la función, por los deberes que ésta imponía y por costumbres muy antiguas que obligaban a distinguir a los *prelati* que dirigían de los *subditi* que servían.

Por el contrario, en Francia, de donde irradiaban los valores caballerescos, la caballería había llegado a reducir considerable-

3. Consultad por ejemplo las crónicas alsacianas citadas por K. Bosl, «Caste, ordre et classe en Allemagne (d'après un choix d'exemples allemands)», *Problemes de stratification sociale,* París, 1968: la crónica de Etichon: «el equipo *(familia)* de los ministeriales que se denomina militar (o caballeresco) es decir, noble y belicoso»; la crónica de Ebersheim que cuenta que César, después de la conquista, debió recomendar a los *príncipes* que no tratasen a los *milites* como *servi* o como *famuli,* sino como defensores y señores, sin exigir de ellos ninguna actividad servil, sólo el ejercicio de su «oficio».

4. Cf. E. Otto, «Von der Abschliessung des Ritterstandes», *Historische Zeitschrift,* quien considera la Constitución contra los incendiarios excluyendo de la caballería para que se mantenga pura a los campesinos porque son siervos, a los hijos de eclesiásticos porque son bastardos, es decir, a los que provienen de los dos órdenes de los trabajadores y los *oratores.*

5. J. Fleckesntein, «Friedrich Barbarossa und das Rittertum. Zu Bedeutung der grossen Mainzer Hoftage von 1184 und 1188», *Festschrift Heimpel,* Gottingen, 1972; «Die Entstehung des niederen Adels und das Rittertum», *Herrschaft und Stand,* Gottingen, 1977.

mente las distancias, a reunir en un solo cuerpo a la clase dominante laica. Considero justamente el ejemplo de esta región intermedia entre el reino y el área de la cultura teutona, la Lorena, la Lorena románica, más acá de la frontera lingüística, la región de Adalberón y de Gerardo. El vocabulario de las cartas nos permite establecer dos hitos en la cronología de una evolución que es muy fluida: a partir de 1025, la palabra *miles* comenzó a usarse lentamente para separar del resto de los hombres a un grupo social (mientras que en la Lorena de lengua tudesca, este término no penetró sino en 1170, imponiéndose verdaderamente después de 1200). Después de 1175, *miles* es un título que precede regularmente al patronímico de todos los caballeros al que se suma regularmente otro título: *dominus*, «señor». Desde hacía siglos esta última palabra designaba a los que detentaban un poder que era considerado como delegación del poder de Cristo; en el año mil los únicos que lo llevaban junto con el rey eran los obispos y los condes, los *oratores* y los *bellatores* de Adalberón y Gerardo; luego se apropiaron de él los caballeros y los que detentaban el poder de bando; en el último cuarto del siglo XII, todos los caballeros lo usan —momento en que se vulgariza el uso de los escudos—, que se transmiten de los señores de pendón a sus vasallos, momento en el que los caballeros villanos de las aldeas cavan fosos, levantan una torre, transforman su residencia en una fortaleza, equivalente simbólico de los grandes castillos y en que se dispersa la percepción de las cargas señoriales, siendo ahora los simples caballeros los que cobran los pechos y perciben las contribuciones en el marco de la parroquia rural. Estos fenómenos concomitantes señalan el término del proceso de descomposición feudal. Aquí culmina el largo proceso de cambio que difundió desde las cimas de la aristocracia hasta los confines de aquel otro espacio social, la masa del pueblo explotado, los diferentes atributos de la soberanía.[6] Agreguemos que en estos mismos años, otro término, «escudero», *armiger*, se introduce en las fórmulas para designar a los hombres que por su nacimiento

6. M. PARISSE, *La noblesse lorraine, XI^e, XIII^e siècles*, Lila-París, 1976. La evolución parece ser semejante en Francia del norte. En la región de Macón el término «señor» se aplica un poco más tarde (primer indicio en 1188, *Recueil des chartes de Cluny*, n. 4331) a todos los caballeros y sólo a ellos.

debían ser llamados caballeros, pero que no tenían el derecho de denominarse así: hombres que no se habían introducido oficialmente, mediante los ritos prescritos, en la caballería; están como en reserva, esperando su turno; se crea pues otro título para ellos y se recurre a una palabra que desde mucho tiempo atrás designaba a las mesnadas de la nobleza, a los aprendices, a los aspirantes. Para que no se los confundiese con los hombres del pueblo.[7]

Estas modificaciones del vocabulario jurídico significan dos cosas. Por una parte, que se reconoce oficialmente en la sociedad una superioridad que no procede de la especialización militar sino del nacimiento, es decir, la formación de una casta hereditaria, la definición jurídica de una nobleza. Por otra, que se distingue en el seno de esta casta un cuerpo más restringido en el que no se integran todos los varones adultos sino solamente los caballeros, imbuidos de una dignidad similar a la autoridad señorial, presente en la palabra «señor». En esta misma época los sacerdotes comenzaron a ostentar este mismo título —solamente los sacerdotes, no todos los clérigos—. Al igual que el sacerdocio, la caballería es percibida a partir de entonces como un estado al que se accede por una ordenación, como un *ordo* en el sentido que la Iglesia daba a este término después de la república romana. La incorporación se realiza por medio de ritos sacramentales, la *adscriptio*, el *sacramentum militae* del que hablaba Juan de Salisbury en 1159 imbuido de la lectura de los clásicos latinos. La evolución del léxico —si se tiene en cuenta la rigidez del lenguaje de las cartas, incapaz de traducir inmediatamente los cambios producidos en los comportamientos y en las mentalidades— permite situar en el último tercio del siglo XII, en la época en que Benito de Sainte-Maure recuperaba la figura trifuncional, un viraje fundamental en la historia de la aristocracia, más precoz y más agudo en el norte de Francia.

Este cambio no se puede disociar en la historia del Estado: una formación política que perfeccionaba sus órganos de control y que aumentaba sus exigencias fiscales, debía poder reconocer entre sus súbditos aquellos que escapaban a las contribuciones

7. En las cartas lorenesas, el término *armiger* aparece en 1176; el equivalente *domicellus* se introduce hacia 1220 en los documentos de este tipo procedentes de Macón.

«innobles» y a los que pronto se llamaría gentilhombres porque su libertad y sus «franquicias» provenían efectivamente de su cuna. Este cambio no puede disociarse de la historia del ejército: a fines de la sexta década del siglo XII se empieza a hablar de los brabanzones, mercenarios que pululan, guerreros muy eficaces y al mismo tiempo despreciados por no ser de buena cuna. No puede disociarse tampoco de la historia de la economía: en esta época se produjo en la región a la que me estoy refiriendo el gran vuelco que trasladó a la ciudad los polos del crecimiento, dio al dinero el papel principal, multiplicó los hombres que se enriquecían con los negocios, rivales tan temibles como los forajidos para los nobles de abolengo que por esta razón los hunden en la condición de villanos cuando los ven abrirse paso a codazos para ocupar la misma posición que los señores en la fiesta y en la cultura. Por último, las nuevas formas en las que se encierra el sector laico de la clase dominante, como si se encerrasen en un castillo, en una armadura, se adaptan a una evolución más profunda, la de las estructuras de parentesco. Lo poco que aún sabemos de esta evolución nos permite pensar que hacia 1175, en el norte de Francia, los jefes de linajes aristocráticos no se preocuparon más por casar solamente al primogénito y dieron esposas a los hijos segundos, estableciéndolos al frente de pequeños señoríos; para ello consagraron una parte de su patrimonio, construyeron alrededor de la residencia ancestral casas satélites, parcelando de esta manera el poder de juzgar y de pechar a los villanos. El poder y la dignidad propiamente señoriales quedaron pues en numerosas manos. Todos los gentilhombres tendieron efectivamente a transformarse en «señores». Pero la mayoría ejercía su poder sólo sobre una aldea o una parroquia; los progresos del Estado y del dinero representaban una permanente amenaza. Consciente de su vulnerabilidad, el grupo de las antiguas familias cuyos hijos que al alcanzar la edad adulta no habían ingresado en la Iglesia llamándose caballeros desde hacía mucho tiempo, se coaguló y se refugió en el sistema de valores caballerescos. Ahora los villanos adquirían señoríos. El límite entre los «poderosos» y los «pobres» instituido por las relaciones de producción, el límite de clase, se desplazó insensiblemente hacia la parte inferior de la escala social. Sobre el sitio en que estaba construida primitivamente esta frontera, la nobleza edificó una nueva barrera.

Esta es una especie de sombra, como el fantasma de la primera. Imaginaria. La ideología y los ritos permitieron su erección.

Aquí correspondería hacer una historia de la investidura de armas. Jean Flori la ha investigado. Se trata de una historia difícil puesto que es la historia de un sentido, de una significación, del inapresable cambio de una significación. En efecto, la envoltura formal, los gestos, aquéllo que se sancionaba al final del aprendizaje militar, el ceremonial de iniciación en el que los jóvenes se colocaban junto a los ancianos, están por así decirlo, fuera del tiempo y son, en todo caso, mucho más antiguos que lo que revelan los documentos. Ritual formal, familiar que recibió, como todos los ritos sociales, la influencia cristiana. Se transformó así en un «sacramento». Fue entonces cuando el sentido comenzó a modificarse, bajo la influencia de la ideología de la Iglesia. Trabajo complejo, cuyo impulso provino primero, alrededor del año mil, tanto de Cluny como de los partidarios de la paz de Dios. Era necesario para restablecer el orden y para salvaguardar los intereses eclesiásticos, moralizar la *militia,* aquellos turbulentos enjambres donde anidaba la tormenta, contenerlos, imponerles deberes —que fueron los de los reyes, los de los *bellatores*—, impulsarlos a proteger a los «pobres», a vengar las injusticias, a luchar para extender el reino de Dios. Luego los eclesiásticos intentaron aplicar la teoría gelasiana de los dos *ordines* paralelos, uno de los cuales, el de los laicos estaría subordinado al otro, siendo pues «ordenado» por el otro. ¿No fueron los obispos quienes devolvieron al rey las insignias de su poder? «*Los sacerdotes ciñen a los reyes con la espada*» —estas precisas palabras fueron pronunciadas por Gerardo de Cambray en su discurso sobre las tres funciones—. Según el *ordo* —la palabra adquiere en este caso su sentido litúrgico; designa el ritual— de la coronación de los reyes de Francia, el soberano escuchaba decir a un prelado: «recibe esta espada». Gesto inicial que dotaba al soberano de la fuerza de las armas y que era previo a la entrega del cetro. ¿No correspondía a la Iglesia la función de instituir de la misma manera a los demás *bellatores,* a todos los que detentaban el poder temporal, a los «ministros del orden laico», a cada uno de los grados de la jerarquía, incluido su peldaño final, los caballeros? ¿Y de difundir el ritual real, sacralizado, de la colación de la espada justo hasta el límite que separaba netamen-

te los que no trabajaban con sus propias manos de los demás?

Las huellas de la evolución de estas prácticas son escasísimas y están todas mal fechadas. Sólo algunos puntos de apoyo, indecisos, en medio de la espesa oscuridad que reina en la prehistoria de la investidura, que se encuentran en los manuales litúrgicos. Pero se trata de residuos dispersos, de ínfimos vestigos de uno de los fondos que peor se han conservado en las bibliotecas episcopales. ¿Quién podría afirmar dónde y cuándo las prescripciones contenidas en estos *ordines* fueron realmente observadas? No me detengo en el más antiguo testimonio, el del *Pontifical* de Egbert, compuesto en el siglo X, de origen anglosajón; además, la fórmula de bendición que prescribe para ser pronunciada sobre las armas, las espadas, las lanzas, las cotas de malla, los yelmos, está asociada con las plegarias que se deben decir por el rey y los guerreros que lo acompañan; se trata en este caso, sin duda, de un rito particular destinado a sacralizar al ejército real cuando iniciaba su campaña y con el propósito de infudir en el cuerpo de los combatientes el carisma del que gozaba el soberano en épocas de paz. El análisis de los textos que atañen a la Francia del norte nos incita a reconocer dos épocas de gran creatividad en este campo de la práctica litúrgica.

La primera es apenas anterior a la primera cruzada. A fines del siglo IX, en Borgoña, en Lotaringia, el texto de los pontificales empleado en el reino de los francos orientales, y particularmente el *Romano-germánico,* confeccionado en Maguncia entre 950 y 963,[8] fue completado por fórmulas de «*bendición de la espada nuevamente ceñida*». Observad la que nos ofrece un manuscrito redactado en la región de Besançon y que procede de la segunda mitad del siglo XI:[9] «*Cuando el joven* (juvenis, es decir, el mozo adulto y preparado para las armas) *desea ceñir por primera vez la espada, bendición de la espada*»; y es en este sitio, en la invocación que el oficiante dirige a Dios, que se desliza una alusión a la trifuncionalidad, que concuerda plenamente con la imagen que Gerardo de Cambray tenía en su espíritu; «*Dios, que instituyó tres grados* (gradus, grados y no funciones, pero, evidentemente se hace referencia a éstas, jerarquizadas, la militar

8. C. VOGEL y R. ELZE, *Le pontifical romano-germanique au X^e^ siècle,* n. ed., París, 1972.
9. Manuscrito de Wolfenbüttel, ANDRIEU, *Ordines romani,* II, 445.

situada entre las otras dos, encargada de proteger al pueblo cristiano del enemigo invisible) *tres grados de hombres después del pecado de Adán, para que tu pueblo fiel viva en seguridad y en paz, protegido de cualquier ataque del mal...»* Otro manuscrito redactado hacia 1093 en Cambray —sí, en Cambray[10]— contiene un «*ritual* (ordo) *para armar un defensor* (defensor) *de la Iglesia o a cualquier otro caballero*», y podemos pensar que se trata efectivamente de los ritos que se aplicaban a aquellos «caballeros loreneses» que Gerardo ya había mencionado: después de bendecir el pendón, la lanza y la espada, recibe la bendición el propio caballero; el obispo que «ordena» a los caballeros de la iglesia episcopal tal como lo hace con los clérigos de su diócesis procede a la entrega del tahalí y de la espada; pronuncia las mismas palabras de la consagración real, pero adaptadas; por último, invoca a los santos militares, Mauricio, Sebastián y Jorge. Por medio del aparato de un ceremonial que cristalizó en los últimos decenios del siglo XI, por medio de la fuerza de los gestos y de las palabras, las funciones y los deberes de los reyes se impusieron a todos los que empuñaban la espada, a todos los caballeros. Se sacralizó al grupo de los especialistas de la guerra por medio de los ritos de *consecratio* cuya homología con la entronización real y la ordenación sacerdotal es evidente.

Segunda época de creatividad: el último tercio del siglo XII. En el intervalo los valores caballerescos se había desarrollado y se habían visto exaltados en las entusiastas expediciones a Jerusalén, mientras que el perfeccionamiento de la esgrima caballeresca singularizaba cada vez más la manera de luchar de los caballeros. Aquélla se vio reforzada con los torneos que se pusieron tan de moda en Francia del norte que la Iglesia creyó conveniente en 1130 condenar estos simulacros de batallas en los que se liberaban en demasía violencias profanas. Cuando Juan de Salisbury hace referencia en el Libro VI del *Policraticus* a los caballeros, dice que «*en nuestros días van a la guerra como si fuesen a bodas, vestidos de blanco*» y precisa que han sido doblemente instituidos «*corporalmente y espiritualmente*», por una elección y por un sacramento: *electio, sacramentum*. En 1159, Juan da forma a la rea-

10. Editado en el siglo XVI por M. HITTORP, a partir de un manuscrito perdido del siglo XII, *Andrieu,* I, 188 y 509, C. VOGEL y R. ELZE, III, p. 45, n. 74.

lidad y la adapta a su sueño. Al igual que Otón de Freising, su condiscípulo, cuando evoca el «orden ecuestre», su mirada se posa en los fascinantes modelos de la antigüedad romana. En la teoría que construye del Estado, considera conveniente que el soberano reclute a los guerreros; imagina a los caballeros comprometiéndose como lo hacían los legionarios, «*jurando por Dios, el Cristo y el Espíritu Santo y por la majestad del príncipe*». Pero no todo es invención suya. Cuando luego define la función de la caballería «ordenada» de esta manera —«del orden de los caballeros» *(ordinata militia)*—, agrega:[11] «*La consagración* (o la unción: *consecratio* es la palabra que emplea para referirse a los reyes como a los cónyuges que reciben la bendición nupcial) *del caballero es la siguiente: es costumbre solemne que el día en que sea condecorado con el tahalí militar, que venga solemnemente a la iglesia, que deposite la espada en el altar, y una vez hecha esta ofrenda en signo de profesión solemne, que se consagre personalmente al servicio del altar y que prometa a Dios ponerse al servicio de su espada, es decir, de su función*». La espada es el emblema de la función caballeresca —como la corona de la función real— y el caballero hace el juramento de servirla. En el ritual que así se describe y que parece haberse hecho más estricto después que se compusieron los *ordines* de Besançon y de Cambray, este objeto simbólico cumple el mismo papel que el de la *schedula* en la consagración de los obispos. Es el testimonio de un compromiso. Sirve como referencia visible, tangible, de las obligaciones suscritas. No obstante, Juan de Salisbury cree necesario indicar que este ceremonial es objeto de una interpretación diferente, laica, que depende de un sistema ideológico adverso: «*Se ha visto a muchos, incitando así a la mala acción, protestar cuando colocan el tahalí sobre el altar para la consagración militar y acercarse con la intención de declarar la guerra al altar, a sus ministros y a Dios que es allí venerado. Los creería antes bien malditos a causa de la malicia* (malitia) *que consagrados a la caballería* (militia) *legítima*».[12]

Parece que en los veinticinco años posteriores a la publicación del *Policraticus*, es decir, en la época en que volvía a aparecer el esquema trifuncional para reforzar las proclamas ideológi-

11. VI, 10, PL 199, 602.
12. VI, 13, PL 199, 608.

cas, en la época en que el vocabulario de las cartas muestra que la caballería era, en la práctica social, reconocida como un orden, el ceremonial de la investidura se enriqueció rápidamente. El cisterciense, Helinando de Froidmont, cuando usa el texto de Juan de Salisbury en su tratado *De la buena conducta del príncipe,*[13] señala en una nota complementaria el uso que, según él, comienza a difundirse: la vela de armas, rito religioso —orar en las horas de la noche como los monjes—, es también prueba de resistencia física: «*en ciertos sitios, es usual que el caballero que debe ser consagrado al día siguiente, pase toda la noche precedente en vela y orando, sin tener el derecho de acostarse ni de sentarse*». Los textos que he citado permiten, pienso, situar en la sexta y séptima década del siglo XII, una fase esencial de la historia de la investidura de armas.[14] El desarrollo de la cultura cortesana consolidaba el edificio moral. Bajo la mirada del príncipe acababa de parapetarse allí, como en una plaza fuerte. Resignada, pues debía defender a toda costa sus privilegios, a aceptar las amonestaciones de los eclesiásticos, a escuchar sus sermones (los de Alain de Lille servían como modelo)[15] preparados especialmente para ella, (esto la distinguía del resto de los fieles); resignada a descubrir en las novelas que escribe sucesivamente Chrétien de Troyes que la palabra caballería se cargaba poco a poco con un sentido nuevo que eclipsaba el primitivo y muy concreto de profesión militar presente aún en *Eric* y que iba siendo lentamente invadido por la idea de cortesía, de rigor moral, transformándose finalmente en el Perceval en el símbolo verbal de un rechazo de las apariencias carnales.[16] Jean Flori lo dice pertinentemente,[17] en su notable estudio sobre el léxico de los cantares de gesta —aquel género literario que por reflejar mucho mejor los cambios semánticos que se producían en los ritos sociales llegó a ser común y banal, sien-

13. PL 212, 743-744.

14. Cuando Pedro de Blois escribe hacia 1185 (*Ep.* 94, PL 207, 294) habla de estos ritos como de algo reciente: «en el presente los jóvenes caballeros cogen su espada del altar y se declaran de esta manera hijos de la Iglesia».

15. *Summa de arte predicandi,* PL 210, 185-187.

16. L. MARANINI, «Cavaleria e cavalieri nel mondo di Chrétien de Troyes», *Mélanges Frappier.* Ginebra, 1970, II, 737-755; P. LE RIDER, *La chevalerie dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes,* París, 1977.

17. «Sémantique et société médiévale. Le verbe adouber et son évolution au XII^e siècle», *Annales* E.S.C., 1976.

do despreciado por los creadores de genio—, investigación que se sitúa en el nivel del lenguaje, «mucho más revelador del comportamiento y del inconsciente que los temas y los motivos que a sabiendas introducen los autores»: después de 1180 la «caballería» no sigue siendo sólo un cuerpo profesional o semiprofesional; tiende a transformarse en un «colegio» que recluta sus miembros por cooptación, por entronización ritual. Agrega además que «se apropia de la ética que se le proponía desde hacía más de un siglo, creando su código moral propio. De este modo llega a ser un *ordo*, que justifica *a posteriori* su existencia en tanto que tal».[18]

Fue precisamente en este período que los príncipes elevaron a un primer rango la dignidad caballeresca y que comenzaron a conmemorar especialmente la ceremonia de su propia investidura. Parece probable que el carácter solemne de la entrega de las armas, antes de simplificarse y servir para instituir a todos los caballeros en su orden, había puesto de manifiesto durante mucho tiempo la accesión a las responsabilidades del poder del heredero de un rey, de un duque, de un conde. Esta función primitiva de la fiesta ritual explica la situación privilegiada del recuerdo de la ceremonia de la investidura desde fines del siglo XI, en las biografías de príncipes, en la autobiografía de Foulque de Rechin o en los elogios de Guillermo el Conquistador. Se observa que muy tempranamente los poderosos —desde 1020 en el sur del reino, hacia 1100 en la región de Macón—[19] habían considerado conveniente agregar, en las cartas expedidas en su nombre, el título de *miles* al de *dominus*. Pero en el momento en que se hizo habitual denominar señores a todos los caballeros, los jefes de los principados celebraban como nunca lo habían hecho su propia caballería. Así ocurrió, con los condes de Guines: el sacerdote Lamberto que compuso hacia 1200 la historia de su linaje, se preocupó, para complacer al conde Balduino, de hacer notar que éste había sido investido hacia 1165 por Tomás Becket; cuando habla del primogénito del conde, el verdadero héroe del relato el único acontecimiento que considera digno de ser datado con precisión, el día de Pentecostés del año 1181, es su investidura.

18. «La notion de chevalerie dans les chansons de geste au XII^e^ siècle, Étude historique du vocabulaire», *Le moyen Age*, 1975.
19. G. DUBY, «La diffusion...».

Enrique II deseaba también encontrar, en la vida de su padre Godofredo que redactaba Juan de Marmoutier, una larga descripción de la ceremonia de iniciación. Este rito de transición era para él esencial y estaba encerrado entre la fiesta de los esponsales y la de las bodas, es decir, en el corazón del doble ceremonial que, al unir al heredero del conde de Anjou con la heredera de Normandía y del reino de Inglaterra, preparó el ascenso de los Plantagenet por encima de todos los poderosos de la tierra. Sin lugar a dudas, Enrique estuvo muy satisfecho de que el dócil escritor sólo mostrara la parte profana de esta ceremonia y hablara del baño ritual como de un simple preparativo corporal y que la única alusión a lo sagrado fuese la mención del día elegido: el día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo se difundió entre los hombres. Por último, el propio emperador Federico, en 1184, quiso celebrar espléndidamente la investidura de sus hijos.

No olvidemos que hacia fines del siglo XII, la investidura no es individual. Es una fiesta del poder, pública y colectiva. El príncipe es el maestro de ceremonias. En la fiesta despliega su generosidad. Al mismo tiempo que arma a su hijo, abandonando éste sus «mocedades» y al mismo tiempo la casa paterna para realizar la gran gira deportiva, ritual de su «juventud», en busca de «gloria», arma a sus commilitones, a los camaradas de su edad que han aprendido el oficio junto con él y que van a seguirle. El «nuevo caballero» desfila ante la corte. A la cabeza de un enjambre de jóvenes guerreros, el caballero es el príncipe de la juventud, de la generación que va a tomar el relevo. Presunto heredero del señor, conducirá en orden a la aventura a los presuntos herederos de todos los vasallos. En esta jornada de primavera y de gracia, los jóvenes son verdaderamente «reclutados», inscritos en conjunto en el *ordo*. Los dones que por su sangre y por su hidalguía poseen son confirmados por la consagración. Y las virtudes de las que han prometido dar el ejemplo sirven para unir más sólidamente a todos aquéllos que han alcanzado la madurez viril alrededor del hombre que pronto será su príncipe, recibirá sus homenajes y sus servicios, pero que en ese preciso día, en el que ha sido instituido por medio del mismo ritual, quiere aparecer tan sólo como el primero entre sus pares.

De esta manera se anuda y se desanuda, de Pentecostés en Pentecostés, la solidaridad que el príncipe pregona de sus caba-

lleros, y cuyas ventajas podemos percibir. Al oponerse al movimiento de disociación feudal en el preciso momento en que culmina aquel proceso de vulgarización de los emblemas de la soberanía con los que se adornan los caballeros a partir de entonces, al oponerse también a aquel otro movimiento que había desencadenado la Iglesia en la época de la luchas gregorianas cuando intentaba enfrentar a los «caballeros de Cristo» con los «cismáticos», es decir, con los soberanos simoníacos, la ceremonia de la investidura pone a la *militia* a disposición del príncipe (al mismo tiempo que apacigua transitoriamente el antagonismo en la casa de los Plantagenet entre el jefe de la familia y sus hijos). Gracias a este rito, en el norte de Francia a fines del siglo XII, la caballería y la monarquía llegan a estar indisociablemente unidas y todos los miembros de la aristocracia laica comulgan en el respeto de un mismo sistema de valores, de la misma concepción del mérito y en el cumplimiento de un oficio que el primero de los caballeros, el que dirige, y el último, el que sirve, asumen conjuntamente.

Superioridad

El peligro era que el príncipe se perdiese en la caballería. ¿Acaso la Mesa no era redonda, y los Caballeros, los pares del rey Arturo? El sueño de la caballería —el Juglar de Reims, en el relato que hace de Bouvines, atiza aún las cenizas de este sueño a fines del siglo XIII— ¿no era rodear al soberano por todas partes y reabsorber las prerrogativas reales en su seno? Frente a este peligro había dos maneras de defenderse.

En primer lugar, las conveniencias que presidían la vida de la corte. En la residencia del príncipe que, en Francia del noroeste, abrigaba aún una importante compañía de caballeros domésticos, que reunía a los hijos de vasallos que habían venido a aprender el oficio de las armas, que acogía a los amigos de paso y a la multitud de fieles durante las ceremonias periódicas del señorío, pero en la que vivían, alimentados gracias a la generosidad del señor, un número cada vez mayor de «señores» que no eran de origen noble y un número cada vez mayor de «villanos», el *senior* simulaba aliarse con el sector caballeresco de su círculo.

Cuando estaba con él, se burlaba de los otros. Quería sin embargo, mantener las distancias; ningún caballero debía poner en duda que el príncipe estaba a la cabeza del cuerpo que constituían. El señor afirmaba su superioridad mostrándose como el generoso distribuidor de la «alegría». Divertía a su caballería por medio de los combates que para ella organizaba, y en los intervalos por medio de los juegos de corte. Todos estos juegos seguían reglas estrictas que constituían la armazón de la ética propiamente cortés. Una Trinidad presidía su desarrollo. Otra tríada, más cercana tal vez de las tríadas de Dumézil que todas las demás. Tres personas. Tres funciones. Tres exigencias morales. El señor, sentado en la gran sala o en la capilla, oraba, hablaba, rodeado de clérigos, declamaba el derecho y aparecía como el modelo de la justicia y de la templanza; su mujer, señora del interior, de las reservas, de la cámara, siempre embarazada y procreando para dar lustre al linaje, fecunda, fértil, distribuía la abundancia con mesura; su virtud era la prudencia; finalmente el heredero, el «joven» destinado a las actividades del exterior, jinete proyectado hacia los campos del torneo o de la batalla, que afrontaba los riesgos, cosechaba la gloria y otorgaba abundantemente el dinero y de quien se esperaba que encarnase, a falta de otras virtudes, la cuarta de las virtudes cardinales, la fuerza. Sobre este triángulo se basaba la posibilidad de sujetar a la caballería.

Para el príncipe, el juego consistía en controlar estas diversiones sin que la caballería lo sospechase y para ello usaba el señuelo de otras dos personas. A su hijo que arrastraba a los jóvenes guerreros a la aventura, a las heridas y a los golpes, aliviando así a la corte de sus turbulencias. A su mujer, a cuyo alrededor se desplegaban, con su consentimiento, los simulacros del deseo. En los bosques y en los campos los jóvenes soñaban con apropiarse de ella. Los más ancianos platicaban todos los días con ella. De este amor que se ha dado en llamar «cortés», de esta justa, alternancia de ataques y de regateos, semejante al torneo y a sus virtuosidades, la «dama», la esposa del señor, constituía el envite. Ya no la «doncella», la cándida joven, ya forzada, burlada o complaciente. La dama. Su prudencia llena de astucia hacía de ella un compañero de juego digno de estimación. La partida debía ser dudosa, para que los caballeros que la pretendían se encontrasen estrictamente encerrados en una red de obligaciones y de

servicios. Gracias al juego del amor y a los ejercicios militares, el joven se iniciaba y aprendía a contener su vehemencia, a ordenarla. Los caballeros pretendían ser los únicos protagonistas del juego de amor, y para el señor el hecho de introducir sobrepticiamente en el debate algunos clérigos y algunos villanos de su corte representaba también una manera de domesticarlos. Sin hacerlo evidente, el señor conducía el juego. Era su árbitro. Se mantenía de este modo aparte. En una época había sido joven y el recuerdo que de ella tenía lo ligaba al *ordo* caballeresco. Pero había atravesado la vida. Este camino lo había llevado muy lejos, a establecerse como *caput mansi*, como «señor de una casa». Un padre, que dominaba una fraternidad como el abad la del monasterio. Al igual que éste, daba el ejemplo, ofrecía una «imagen» —la de Dios, a veces la del diablo—. En todo caso, responsable. Se lo temía por su «ira». Amonestaba. Era el único en poseer el espejo, que lo trasladaba sin cesar sobre la tierra. Para que cada uno viera reflejadas las tres funciones desempeñadas perfectamente por los tres personajes de la trinidad doméstica.

La segunda manera de defenderse fue, en efecto, recurriendo al principio de la trifuncionalidad social. Los caballeros no están solos. Alrededor del señor existen otros dos «géneros» de hombres, otros dos órdenes. Después de su investidura, después de sus bodas, al regreso de sus excursiones caballerescas al fin de cada verano, el caballero vuelve a instalarse en su residencia. Los caballeros de su escolta descienden junto con él del caballo. Estos deben hacer buenas migas con el clero y el pueblo. Al señor le corresponde mantener sabiamente la paz entre los tres órdenes. Gracias a la equitativa distribución de sus favores. Esto es lo que hace el duque Roberto en la *Historia* de Benito de Sainte-Maure cuando gratifica primero al caballero pobre, pero también a los demás. Practica la misma generosidad con el clérigo y con el artesano. Si bien el príncipe es un caballero, no lo es en exclusividad. La caballería no constituye toda la corte. Esto es lo que afirma, con el fin de afianzar el Estado, la figura trifuncional. Por esta razón se la volvió a usar: para colocar a la caballería bajo el dominio del monarca.

No obstante, puesto que el monarca se jactaba de su caballería, se mostró a la caballería como superior a los otros órdenes.

Benito de Sainte-Maure afirmaba ya esta superioridad evidente, no tanto en la enunciación del esquema tripartito sino en la estructura de las anécdotas que relata. Se hace más evidente en los años posteriores a la finalización de la *Historia.* Fue proclamada por todos los escritores en lengua vulgar, en especial por Chrétien de Troyes. En *Perceval* (1182-1191), cuando describe la investidura del héroe, en el centro del ritual:

Y el valeroso hombre cogió la espada
ciñéndola, y luego la bajó.
Y dijo que había recibido
con la espada el más elevado orden
que Dios hubiese creado y dirigido.
Se trata del orden de caballería
Que tiene que estar exento de villanía.[20]

Desde entonces lo único que interesa es explicar esta prioridad, que en ninguna parte es tan excelsa como en la continuación de *Perceval,* en el *Lancelote* de la Vulgata —¿escrito hacia 1215-1225?[21]—. Una vez más es el relato de la investidura el que da la ocasión para este discurso. Lancelote acaba de cumplir dieciocho años. La Dama del Lago —subrayémoslo: la iniciación concierne ahora a una mujer, otro signo del muy rápido desarrollo de los valores cortesanos— le revela lo que es la «caballería». Se remonta a los orígenes, *ab initio* —como Gerardo cuando invocaba la institución de las tres categorías funcionales. En un comienzo, los hijos de Dios eran libres e iguales entre sí. Pero muy pronto la violencia se impuso sobre la equidad. Fue entonces cuando se estableció la caballería para que se terminase el caos. «*Y cuando los débiles no pudieron padecer y soportar más a los fuertes, establecieron por encima de ellos* (ya no es Dios sino los hombres los que toman la iniciativa; la caballería no nace de una decisión del creador sino de un contrato social; desacralización completa que conduce directamente a Juan de Meung y aún mucho más lejos) *a garantes y defensores para proteger a los dé-*

20. V. 16032 y sq.
21. *The Vulgate Version of Arthurian Romance,* ed. O. SOMMER, Washington, 1910, III, 113 y sq.

biles y a los pacíficos, con equidad, y para castigar a los fuertes por los daños y ultrajes que cometen (debellare superbos, reprimir los atrevimientos de los poderosos, función de los reyes y de Godofredo Plantagenet, el príncipe). *Para cumplir esta función fueron elegidos los que más valores mostraban frente al común de los hombres. Estos fueron los grandes, y los fuertes, y los bellos, y los ligeros y los leales, y los piadosos y los intrépidos. Aquéllos que tenían el corazón y el cuerpo lleno de bondades. En el comienzo, cuando comenzó el orden de caballería, se le atribuyó a aquél que quería ser caballero y que estuviese dotado para ello, por elección directa* (la *electio* de Juan de Salisbury pero que aquí aparece como un don de nacimiento, como una cualidad genética), *que fuese piadoso, sin villanía, bonachón sin felonía, piadoso hacia los sufrientes y generoso* (prosa admirable que expone con una perfecta concisión toda la ética caballeresca). *Y dispuesto a socorrer a los necesitados y a confundir a los ladrones y a los asesinos... Los caballeros fueron además establecidos para proteger a la santa Iglesia. Pues ella no debe vengarse por medio de las armas, ni devolver mal por mal.*» La iniciadora revela entonces el significado de los atributos emblemáticos: la espada tiene dos filos pues «*el caballero debe ser soldado de Nuestro Señor y de su pueblo*»; pero su punta «*es de otra manera, la punta significa obediencia, pues todos deben obedecer al caballero* (aquí aparece expresado el cambio fundamental: recordemos que para Adalberón todos los hombres, los reyes incluidos, debían obediencia al clero)». En lo que respecta al caballo, éste es el símbolo del pueblo: «*pues debe conducir al caballero cuando éste lo necesite... porque el caballero lo cuida y lo protege noche y día. Y encima del pueblo debe estar sentado el caballero. Pues al igual que cuando se encabrita el caballo, aquél que sobre él está sentado, lo guía hacia donde quiere, el caballero debe guiar al pueblo según su voluntad y sujetarlo firmemente, por estar sobre él y el pueblo se debe dejar conducir*». Al caballero le corresponde pues ser el «*señor del pueblo*». ¿Pero la Iglesia? ¿Es decir, «*el clero que debe servir a la Santa Iglesia, y las viudas y los huérfanos, y el diezmo, y las limosnas que establece la Santa Iglesia*»? «*Así como el pueblo mantiene a los caballeros materialmente, procurándoles lo que necesitan, la santa Iglesia debe mantenerlos espiritualmente y procurarles la vida que no acaba nunca. Y esto*

por medio de la oración y la limosna, para que Dios los salve eternamente.»

Si se considera a la trifuncionalidad como pilar del sistema ideológico es porque, y aquí lo vemos con claridad, se necesita demostrar que la caballería debe ser «servida» por las otras dos categorías sociales, el pueblo y el clero. El conjunto de la obra, sus dos alas, carnal y espiritual, está construido para satisfacer las necesidades de la caballería, claramente identificada con la realeza. Por una leve rotación, el modelo sirve para celebrar el triunfo caballeresco. ¿A causa de semejante brillo no se corre el riesgo de que las jerarquías de la casa del príncipe se inviertan, de que la *imago juventutis* triunfe sobre la *sapientia* y el hijo del soberano sobre su padre —la misma subversión que denunciaba Adalberón, el desorden, los viejos ridiculizados por la juventud, Enrique II muriendo desnudo, sus hijos levantados contra él? Tal vez. Pero la celebración de este triunfo tiene como propósito fundamental afirmar que los príncipes caballeros predominan sobre el rey de Francia.

Cuando la figura trifuncional fue usada nuevamente, estuvo en los primeros tiempos al servicio de la lucha que contra el resurgimiento de los Capetos llevaban los Plantagenet y los otros jefes de los «estados feudales», por el Conde de Champaña, por Felipe de Alsacia, conde de Flandes, que descendía directamente de los carolingios y, que soñaba tal vez con heredar un día la corona de los reyes francos y para el que Chrétien de Troyes escribió el *Perceval.* No olvidemos que el sistema ideológico expuesto magníficamente por la Dama del Lago alcanzó su mayor fuerza en el momento más crítico de esta rivalidad y que fue la generosidad de los príncipes y no la del rey la que ayudó a que se expresara mediante formas sólidas y atractivas aptas para que se grabaran en los espíritus durante mucho tiempo. Su primer campeón no fue Enrique II, rey de Inglaterra, sino Enrique, duque de los normandos, descendiente de Foulque el Bueno. conde de Anjou —*strenuus miles* como se decía que éste había sido, conquistador, seductor, cuyas proezas y magnificencia habían eclipsado al *presbiter ordinatus,* Luis VII, del que Alienor, su esposa, decía que no se comportaba como un rey sino como un monje. Forjada en la séptima década del siglo XII, en el momento en que surgieron las nuevas modas mundanas, la pro-

puesta de una caballería superior a los otros dos órdenes fue el arma de un ardiente conflicto, que tuvo lugar en un doble frente. Lucha contra el rey —¿pero acaso el adversario no era el mismo?— contra los poderes de la unción, contra las escuelas de París donde se precipitaban los clérigos de Inglaterra y en las que se veneraba la memoria de Tomás Becket.

Estaban dispuestos a sostener este combate todos los jóvenes, todos los nuevos caballeros que acababan de declarar la guerra a Dios cuando depositaban la espada sobre el altar, que simulaban no comprender el latín pues era la lengua de los confesores, que pretendían gozar de la vida burlándose de las exhortaciones de los cistercienses y que sabían que los clérigos obtenían más fácilmente los favores de la dama elegida. He aquí por qué, lejos de París, se celebró tan estrepitosamente la superioridad de la caballería y sus pretensiones de anexionarse la «clerecía». Es decir, el saber, la alta cultura que enseñaba, como la retórica para Cicerón, a comportarse como un hombre honrado. Una cultura sin embargo diferente de la de los clérigos, que se nutría de ella, pero de la cual no prescindía directamente. La clerecía debía ser el fruto de una educación diferente, que se comunicaba por grados, como el conocimiento escolástico, a lo largo de una lenta peregrinación iniciática que es en este caso laica, militar, un proceso «cortés».

Tres etapas. Ante todo la investidura de Pentecostés, como culminación de los aprendizajes que representaban para los caballeros lo mismo que el *trivium* para los clérigos. Luego la aventura, prohibida para los villanos —que era equivalente a la busca de los clérigos que iban de maestro en maestro y que durante un tiempo se encerraban para meditar en el claustro cisterciense—. La aventura, atraída por dos polos, la corte y el bosque —cuya topología imaginaria ignora deliberadamente el espacio intermedio, los campos, las aldeas que los caballeros desvastan, atravesándolos al galope, espada en mano, despreciando tanto a las iglesias como al pueblo campesino—. La corte: el espacio gobernado por las leyes de la alta sociedad en el que el guerrero gusta divertirse, respetando las reglas, en compañía de damas y doncellas —por la función que se le atribuye a la seducción se expresa la agresividad de la ideología caballeresca frente a la gregoriana, el rechazo del marco matrimonial, el gusto por el rapto

y el placer—. El bosque —frontera de los llanos, amplio espacio de las emboscadas, de la montería y de los torneos—: dominio de lo salvaje, de lo indomable, de los peligros extraños que hay que enfrentar en soledad (sin embargo el caballero en la guerra y en la caza nunca abandonaba a su equipo; ¿por qué este sueño de soledad?, ¿necesidad de evasión?, ¿reminiscencia de los antiguos ritos de iniciación?, ¿símbolo de una búsqueda de perfección que poco a poco se interiorizaba y personalizaba, a la manera cisterciense?) El bosque: anti-mundo en el que hay que sumergirse periódicamente —y fue efectivamente en la coincidencia del esfuerzo por controlar los desórdenes del bosque que los cistercienses y los caballeros se encontraron—, sitio en el que los fuertes pueden ver entreabrirse las puertas de lo sagrado y de la sabiduría. Entreabiertas en este caso ya no por un clérigo, sino por un ermitaño, es decir, por un loco de Dios, rebelde, reacio a las consignas episcopales, que roza la herejía y al que denuncian los canónigos (para Payen Bolotin, canónigo de Chartres, no es nada más que un patán advenedizo que carece de nobleza y de arrojo). Sin embargo, en el *Perceval,* Chrétien enuncia por su boca, mediante palabras muy simples, toda la moral del *miles Christi* —la caballería considera al ermitaño como el único portador del mensaje evangélico—. En cuanto al tercer grado, éste es siempre futuro: es el sitio soñado, inaccesible, un punto que se aleja, un espejismo —¿san Bernardo no consideraba de la misma manera el último grado del amor?—, espacio de esperanza en el que culminará la busca; en el que el objeto será animado por el deseo que lleva a alejarse de las pacíficas diversiones de la corte, a errar entre las malezas, de prueba en prueba.

Todos los príncipes del siglo XII atravesaron este ciclo educativo, acompañados de sus caballeros, de sus camaradas, de sus vasallos. Las estructuras de dicha escuela favorecían la conjunción de las dos naturalezas a las que había hecho referencia Adalberón, la juvenil y la serena, los dos valores de «juventud» y de «sabiduría». Este aprendizaje que seguían también los hijos del rey era tan válido como el de los sacerdotes.

No rechazaba la alegría. Los clérigos de la corte que servían a Enrique Plantagenet habían sido los primeros en escribir todo esto. Y sus palabras se difundieron en menos de una generación por todas las cortes de Francia del norte; hacia 1180 habían

llegado a la corte de los condes de Flandes y de Champaña; diez años más tarde en la minúscula corte del conde de Guines.

Los sectores en los que se mantenía viva la voluntad de independencia feudal y la resistencia a la invasión de los capetos recibieron calurosamente estas palabras, que se transformaron en un sostén tan eficaz como los cargamentos de dinero de plata que enviaba el rey de Inglaterra. Este éxito determinó el de la figura trifuncional bajo las nuevas formas que había adoptado. Pero este éxito se estrelló contra un obstáculo, representado paradojalmente por las estructuras profundas sobre las que se habían apoyado, un siglo y medio antes, las primeras enunciaciones, en esta región, del postulado de la trifuncionalidad social. El obstáculo fue la Francia real, la de Adalberón, la de Saint-Denis —el seudo Dionisio Areopagita—, la de Suger, la actual de las nuevas catedrales, la Francia de los portales reales. El obstáculo fue París, tesoro y símbolo de una realeza aliada con el papa, con los obispos, con la Iglesia reformada, con las escuelas, las comunas, el pueblo.

III

RESISTENCIAS PARISINAS

El crecimiento económico se hacía cada vez más flexible y todas las formas de relación se moderaban. Los hombres circulaban más fácilmente; los apasionados por el conocimiento y los campeones de los torneos se aventuraban por los caminos. Esto permitió que se concentrara absolutamente en París, en el último tercio del siglo XII, la más elevada actividad escolar. Tanto el papa como el rey de Francia lo deseaban: consideraban que la concentración de los equipos de investigación teológica permitiría poder ejercer un mayor control sobre ellos y que los haría al mismo tiempo más activos. Codo a codo, jugando a sobrepasarse mutuamente, estos equipos bruñían cada vez con más ardor el armamento de las grandes empresas de la cristiandad: una exterior, la cruzada, la otra, interna, la reforma moral de la *societas christiana*. Ambas eran conducidas por el clero. Su esfuerzo por llevarlas adelante con mayor eficacia hizo que se reforzase la ideología clerical, en la misma época en que se reforzaba la ideología caballeresca. Los príncipes feudales colaboraron para que esta última se expandiese. En la expansión de la primera el rey colaboró con todas sus fuerzas.

La exigencia ascética seguía constituyendo la armazón de la ideología clerical pero ahora estaba doblemente desplazada. Primero, bajo la influencia del Císter, se preocupaba menos de reprimir la concupiscencia del cuerpo que de atizar la concupiscencia del alma, es decir, el amor de Dios. Luego, al haber abandonado el monasterio para establecerse en la iglesia secular, terminó por reforzar la acción sobre el mundo que conducían los canónigos

reformados, modelos de la «buena vida». El ascetismo exigía que el estudio, la meditación sobre el texto de los «autores» se realizara dentro de la mayor pureza y con un único propósito: el descubrimiento de lo inefable. El rosetón del crucero norte de la catedral de Laon expresa esta intención a su manera al mostrar siete fuentes de luz que representan cada una de las artes liberales que giran alrededor de un punto central, la sabiduría, constituyendo su corte, enriqueciéndola, exaltándola, disponiendo a su alrededor, en perfecta corona, las gemas multicolores del conocimiento, que son sin embargo discretas y que ocupan el mismo espacio entre las piedras desnudas, perfectamente talladas, cistercienses, que las sobrias letras iniciales sobre las páginas absolutamente despojadas de la gran Biblia de Claraval.

La misión de los buenos clérigos —semejante a la de los «hombres buenos» de los cátaros— consistía en difundir el Espíritu en el pueblo cristiano. El papa y el rey de Francia, aliados en su lucha contra los «tiranos», los heréticos, los cismáticos, los simoníacos, contra sus comunes y temibles rivales, el rey de Alemania y el rey de Inglaterra, confiaron formalmente un magisterio a las múltiples compañías de clérigos cuyos mejores exponentes habían absorbido lo más vital del monaquismo. El verdadero poder recayó decididamente en los jefes de estas *scholae*, en los maestros. Se instauró así una nueva forma de dominación, la de los doctores, que subyugaban al auditorio con su sabiduría y sus palabras. Así como los príncipes estaban dispuestos a confundirse hasta cierto punto con sus caballeros imitando el valor de los más osados, el obispo se dejaba absorber por el grupo de los *magistri*: predicaba como lo hacían los más hábiles, su excelencia sólo estaba basada en los poderes sacramentales que se reservaba y se jactaba de los éxitos escolares de su juventud como los príncipes celebraban su investidura. Muy pronto se invitaría a los escultores a que en el portal central de las catedrales colocaran la efigie de un Cristo que no tuviese ya la apariencia de un juez o de un sufriente, sino la de un doctor, sereno, con un libro en su mano izquierda. Se ponía así de manifiesto el irresistible ascenso de un poder intelectual, el de la asociación de maestros y estudiantes, el de la *universitas* que constituían.

El centro de este poder estaba en París. El rey había nacido en esta ciudad y le tenía un particular afecto: en 1212 decidió

rodearla de muros y ordenó poblar el espacio así delimitado.[1] En París culminaba la «transferencia de los estudios» que había comenzado en Grecia y en Roma. Hacia París se precipitaron todos los aventureros de la inteligencia, todos los jóvenes ávidos de ascender en la Iglesia, todos los futuros obispos, todos los futuros papas. Y con París contaba la curia romana, cuya preocupación esencial en el tercer y cuarto concilio de Letrán (1179 y 1215), ante una ofensiva herética cada vez más inquietante, era coronar la obra gregoriana mediante el sometimiento del pueblo laico al conformismo doctrinal y a la regularidad de las costumbres. Programa de acción concreta, práctica, que los maestros de París, «artistas» o comentadores de textos sagrados, debieron perfeccionar. Estos debieron pues fijar deliberadamente su atención en lo social. Se abrió entonces, en la historia de la escolástica, el intervalo entre la abstracción lógica de principios del siglo XII y la abstracción metafísica del siglo XIII: la época de Pedro, cantor de Nuestra Señora de París,[2] rodeado de todo un grupo de colegas, Roberto de Courçon, Esteban Langton, sus discípulos Foulque de Neuilly, Jacobo de Vitry. Estos sabios, animados del deseo de ver más claro —deseo que en la época impulsaba a perfeccionar los instrumentos de óptica— aplicaban los mismos métodos, perseguían la misma meta que sus antecesores. Sus investigaciones continuaban las de Honorius Augustodunensis, quien había divulgado los primeros resultados, y las de Hugo de San Víctor que había ido más adelante en el mismo camino. Se dedicaban a mejorar el mismo proyecto de organización social para que fuese más útil y para que sirviese mejor a la acción pastoral. De esta manera, se levantaron paralelamente dos construcciones ideológicas: una imagen caballeresca de la sociedad que tenía como marco, en el círculo de Enrique Plantagenet, el esquema trifuncional; una imagen clerical de la sociedad basada en un lúcido análisis de lo concreto. En consecuencia, menos simple. Esta imagen rechazaba la trifuncionalidad, también despreciada recientemente por los comentadores del Apocalipsis.

1. Este es el único proyecto consciente de desarrollar París antes del 1820 y del 1870, B. ROULEAU, *Le trace des rues de Paris,* 1976, p. 48.

2. Figura eminente, en todo caso mejor conocida gracias a la obra de J. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his circle,* Princeton, 1970.

Esta imagen no estaba, como la otra, bien delineada y a la vista de todo el mundo. Surge lentamente de una investigación que podemos llamar sociológica. Se muestra excepcionalmente en su totalidad en los escritos que se conservan de la escuela. Los elementos que la componen nos llegan a menudo desarticulados y aparecen alternadamente durante la explicación de un texto bíblico o en los múltiples casos de una tipología del sermón. John Baldwin me muestra uno de los escasos pasajes en que se aprecia el conjunto de las nervaduras que sostienen el velo ideológico: una página de la *Historia occidental* de Jacobo de Vitry.[3] Este libro trata del pueblo cristiano en su interior. La acción que conducía el papado se concentraba en dos dominios. Uno orientado hacia Jerusalén por el espíritu de cruzada: gran sueño aún tenaz a pesar del fracaso de 1190. Siguiendo las órdenes de Roma, Foulque, cura de Neuilly, predicaba la peregrinación que debía conquistar la tumba de Cristo, nuevamente caída en manos de los infieles; Foulque dirigió sus palabras primero a sus fieles, luego a los parisinos en 1195-1196; y todos los maestros se sumaron a la empresa, exhortando a la cristiandad a purificarse, ya que Dios, enfurecido, se negaba a conducir a su pueblo hacia la victoria. Resonaron nuevamente las palabras de los predicadores populares de fines del siglo XI que habían movilizado las multitudes hablando de igualdad en la pobreza. Jacobo de Vitry recurrió a este discurso cuando glorificó a Pedro el Ermitaño en su *Historia orientalis*. Más tardía (1223-1225), la *Historia occidental* es la continuación de esta primera obra. En ella se nos explica en qué debía consistir el esfuerzo de restablecimiento en el segundo campo, en el interno.

El tratado está dividido en tres partes. Ante todo, un lamento sobre la corrupción del mundo provocada por la derrota de los cruzados. Aquí Jacobo de Vitry nos cuenta que al llegar en el pasado a París se creyó en Babilonia, atónito ante la virulencia del pecado. A lo largo del siglo XII se ahondó, en efecto, el abismo entre las dos partes del espacio social, el urbano y el rural. Los maestros parisinos, enclaustrados en el centro de una aglomeración que se extiende y amplía sin cesar, observan el campo a la distancia; lo imaginan menos corrompido por el artificio

3. Ed. J. F. Hinnesbuch, *Spicilegium Friburgense*, 1972.

y permanentemente purgado por el trabajo. Por el contrario, en la ciudad reina la perdición. En ella el mal renace sin cesar, crece cerca de los bancos de los cambistas donde se escucha el susurro de los dineros, en las callejuelas donde están los baños públicos y las riñas. En la ciudad reina el *infelix ternarius*, la trilogía del mal: orgullo, codicia, lujuria. Reina también la herejía: se dice que ésta anida en los bosques pero todo el mundo sabe que se amuralla en los suburbios. La *Historia occidental* se abre con un pequeño tratado —urbano— sobre la concupiscencia que pretende servir de guía a todos los predicadores que surgieron después de Foulque de Neuilly y de Pedro el Cantor y que intentaban mejorar las costumbres. Tarea difícil. Estimulada por el viejo ideal del *contemptus mundi*: renunciar a los atractivos del mundo. Por esta razón la segunda parte de la obra está completamente consagrada al monaquismo, soporte logístico de semejante combate. Por último, el libro tercero es una reflexión sobre los sacramentos que el clero dispensa. Su función es la de imponer, en tanto sea posible, la ordenación resplandeciente que se muestra en sus formas más perfectas en la sociedad monástica, a la sociedad pervertida de la ciudad. El cuadro del orden social aparece justamente entre esta última parte y la precedente. Recoge y resume —mucho después: Guillermo de Lorris ha comenzado tal vez a componer el *Roman de la Rose*— las enseñanzas que treinta años antes se habían impartido en las escuelas de Nuestra Señora.

¿Acaso lo mejor para conducir los hombres hacia el bien no es ponerlos en comunicación con el universo purificado de los claustros, organizar formas de transición, favorecer la lenta ósmosis capaz de devolver a toda la humanidad su unidad primitiva y de conducirla al paraíso recobrado? Si no es posible tirar abajo las barreras que en el pensamiento de san Jerónimo y san Agustín aislan cada uno de los tres grados de perfección, el laico, el clerical y el monástico, ¿no es conveniente al menos reducirlas? Para que, al igual que en el espacio interior de la catedral gótica, se puedan reducir los obstáculos al libre recorrido de la luz. De aquella luz de Dionisio, generadora, unificadora, que en la tierra despide el buen monasterio. Escuchemos a Jacobo de Vitry: «*No consideramos regulares sólo a aquellos que renuncian al mundo y se convierten a la religión, sino a todos los fieles de Cristo*»; todos, en efecto, siguen una regla que es el Evangelio (el Evan-

gelio, la única regla: el redactor de la regla de Grandmont ya lo había afirmado y Francisco de Asís lo repite entonces); gracias a ella, todos están sujetos a un orden, «*ordenados bajo el poder de un abad superior y supremo, Jesús*» (el Cristo abad, que ya no es más rey ni doctor: triunfo de san Benito en el momento en que el monaquismo benedictino sólo es residual en un mundo que se desruraliza rápidamente); «*por lo tanto, ellos también pueden ser llamados regulares*». Unidad que proviene de la regla, del orden, de la disciplina. La intención es la misma que la de Gerardo de Cambray. Tampoco se diferencia fundamentalmente de la utopía de los heréticos de Arras, de la esperanza cluniacense, de los sueños de la cruzada, de lo que el cisterciense Joaquín de Fiore espera del futuro de la humanidad: la unión fraternal de toda la sociedad cristiana, gobernada paternalmente por un *magister,* que conduciría a la abolición de los «órdenes». De la misma manera que se reabsorberían todas las diferencias después del año mil, en las proximidades del fin del mundo, en aquella anticipación del paraíso que era la comunidad benedictina, en la que se percibía el vuelo de los ángeles. La escuela desborda energía y el monasterio declina cuando Jacobo de Vitry escribe esta página. Pero la regla de vida —aquella que clérigos y laicos en número cada vez más creciente se imponen— sigue siendo la red en la que serán capturados los hombres imperfectos, los pecadores, los reacios. Por esta razón hay que sujetarlos y empujarlos hacia las provincias de la perfección donde ya están establecidos los monjes.

«*Los clérigos y los sacerdotes que permanecen en el mundo,* continúa Jacobo de Vitry, *poseen igualmente sus reglas y sus observancias e instituciones particulares a sus órdenes.*» El clero, sus jerarquías, sus grados: un orden, claro está. Pero, y esto es esencial: «*de la misma manera hay un orden particular de gente casada, otro de viudos y otro de vírgenes*». Su preocupación por encerrar a toda la sociedad en un marco de restricciones morales conduce a Jacobo a utilizar la antigua manera eclesiástica de clasificar a los hombres en función de sus méritos, es decir, de su actividad sexual. Debemos señalar, por otra parte, que la continencia masculina no es tenida en cuenta: el orden perfecto exige que no existan en el laicado hombres adultos solteros: el hombre que

no pertenece a la Iglesia regular o secular es digno de valor y puede incluirse en un *ordo* sólo si está casado.

En consecuencia, cinco órdenes: tres para los hombres, dos para las mujeres. Pero Jacobo de Vitry va más lejos. Piensa en los clérigos, sus camaradas, que deben hacer uso de la palabra en el momento oportuno. Entre sus auditores, los pecados y las tentaciones no están repartidos de la misma manera. El predicador hábil debe poder reconocerse en esta diversidad. Distinguir. Para impresionar certeramente. Para descubrir el mal que denuncia. La corrupción proviene indudablemente ante todo del sexo —por esto se recurre en primer lugar a los órdenes de mérito de Jerónimo—. Pero existe, y en la ciudad de manera muy virulenta, un segundo fermento de podredumbre, el dinero —esto obliga a clasificar con más precisión, esta vez basándose en los oficios—. Es decir, en el salario, sobre el que Pedro el Cantor y sus camaradas reflexionaron abundantemente. El dinero concierne a los hombres: sólo existe un «oficio» femenino que es el de las prostitutas, las únicas mujeres que reciben una paga por su trabajo físico. El organigrama que presenta Jacobo de Vitry se continúa con una segunda clasificación: «*no obstante,* dice, *los caballeros y los mercaderes, y los agricultores, y los artesanos, y los otros géneros de hombres, multiformes, poseen también sus reglas e instituciones en función de los diferentes tipos de talento* (he aquí el dinero) *que el Señor les ha prestado*». «Multiformes»: conciencia, en este caso, de la dispersión provocada por la división del trabajo al multiplicarse en el medio urbano los oficios, las funciones que en el momento en que escribe Jacobo de Vitry se han transformado en instituciones, en cuerpos. Cuerpos gobernados ahora por reglamentos, por «reglas». Jerarquizados. Esto es lo que expresa Jacobo cuando coloca en el último término de la enumeración a los obreros de los suburbios. Por encima de ellos están los campesinos (habitualmente no se los nombra pues no reciben un salario), luego los mercaderes y, por último, los caballeros. Sin embargo, apenas esbozada, esta jerarquía aparece englobada, mitigada por la metáfora del cuerpo. Estos «*géneros*» son los «*diferentes miembros*», que cumplen «*funciones particulares*», pero que se encuentran unidos «*en el cuerpo de la Iglesia, bajo una cabeza, el Cristo*». Esta imagen se ve reforzada

por otras: la profusión de colores derramados sobre la túnica de José, la multiplicación de las etapas en el camino hacia la Tierra Prometida. Todas estas imágenes evocan la diversidad, diversidad que obliga a volver las espaldas. Peligro de dispersión que sólo puede conjurar el esfuerzo por alcanzar la unanimidad: comulgar a toda costa en una misma fe, unirse tras el cayado de un único pastor.

Esta es la sociedad que imagina Jacobo de Vitry. Descendiendo desde la cumbre monástica hasta el laicado, esta sociedad pasa de lo simple a lo difuso, sin abandonar nunca el orden que asegura el respeto de una regla común, aquella que dicta el Evangelio. Una poderosa armazón teórica, pero también el sentido de lo concreto. En los umbrales del siglo XIII, los maestros de París no se habían alejado de la visión de perfección social que había intentado enunciar Hugo de San Víctor. Lo único que hicieron fue estrechar los hilos de la misma trama.

*

El esquema que elaboraron debía estar al servicio de la acción. A los clérigos, que ocupaban una posición intermedia entre los monjes y el pueblo, les correspondía actuar. Y antes que nadie, a su dirigente, a su «prelado», al obispo. Durante cuarenta años, decisivos, entre 1160 y 1208, los dos obispos sucesivos de París, Mauricio y Eudón de Sully se dedicaron a poner en práctica el programa. El primero —Pedro el Cantor no tuvo reparos en reprocharle su orgullo; éste finalmente se retiró y murió en San Víctor— se consagró ante todo a reforzar las estructuras de organización: encaró la reconstrucción de la catedral, pilar de todo el sistema; multiplicó las parroquias —y en el capítulo, entre los maestros, se planteó el problema de si esto no aumentaría desmesuradamente las cargas impuestas al pueblo: la intención de una acción eficaz contradecía la de la pobreza y daba mala conciencia. Mauricio se preocupó además de predicar en latín y en romance. Se dirigió solamente a los clérigos de su diócesis y les mostró cómo debían hablar a los laicos —y la palabra pastoral descendía de grado en grado, desde el obispo hasta el pueblo, desde el latín hasta el dialecto de las calles—. Eudón de Sully legisló dictando estatutos sinodiales que debían servir como base

de todos los reglamentos futuros. Los dos obispos modelaron de esta manera la sociedad, pero respetaron la dualidad del clero y del laicado que los maestros consideraban fundamental. El «orden eclesiástico» en el que se reunían todos los auxiliares de Dios y los guías de los fieles, debía dar el ejemplo. Las enseñanzas debían estar, pues, dirigidas a ellos en primer lugar; como ocurrió en efecto con los sermones de Mauricio y las prescripciones de Eudón. El deber de los clérigos: practicar la «honestidad eclesiástica» —triunfo, en ese momento, de la noción ciceroniana de *honestas* (Guiot de Provins lo dice con precisión:

> «*Alta iglesia exige altura,*
> *honestidad y gentileza*»),

es decir, del conformismo de la conducta, de una sumisión a las prácticas de una sociedad sensata, la de la ciudad, la de la corte—, al eclesiástico se le exigía especialmente que se apartara del pecado y que evitara a toda costa el escándalo que repercutiría en el espacio sagrado. Debe también dedicarse, sin miedo, con el coraje de un verdadero soldado de Cristo, a la «santa predicación»; por último, debe esforzarse por discernir claramente a quién y qué se debía absolver, —en la actividad pastoral la penitencia se eleva entonces al primer rango entre los sacramentos—.

En efecto, la línea de combate se encuentra más allá de los límites precisos del orden eclesiástico, en un área ordenada menos rígidamente. En ella lo que hay que hacer es acorralar el pecado y liberar a los laicos de su influencia. Es necesario mostrarles sin cesar las múltiples formas que adopta. Esta es la meta principal de la predicación. Los sesenta y cuatro sermones en lengua vulgar que el obispo Mauricio de Sully ofreció como modelo a los curas, se originan todos en un pasaje del Nuevo Testamento. Sirven para explicarlo, para extraer su sentido moral y para explicar ante todo lo que allí se dice del pecado. Ayudar de esta manera a los fieles a descubrir las moradas del mal, asociarlos a la investigación, a la inquisición, a la persecución de las desviaciones. Indagando su propia conciencia. Y luego, confesando sus debilidades, antes de recibir el perdón. En la parte dedicada a los laicos, los estatutos de Eudón se concentran en las dos instituciones reguladoras, que parecen ser los fundamentos

de un orden social y moral: la confesión y el matrimonio. Mauricio, por su parte, se consagra a que los sacerdotes sepan clasificar *convenientemente* los pecados en menudos, excusables, grandes, «condenables». Estos últimos alejan de la compañía de Dios y de los ángeles de la misma manera que la lepra, la herejía, las falsas creencias, el deicidio, alejan del resto de los hombres, en aquellas épocas de exclusión, de expulsión, a los judíos, a los enfermos y a los pobres «magníficos». Pecados mortales que hay que extirpar por todos los medios. Obsesión que Blanca de Castilla debía ya transmitir a san Luis, su hijo. Sobre estos pecados fundamentales reina la «codicia»: la lujuria y el gusto por el dinero.

*

La Iglesia, aquel Estado que se fortalece al mismo tiempo que se fortalecen los reinos y los principados y que levanta los emblemas de su poder, las catedrales y la polifonía que colma las naves, pretende sujetar a sus súbditos por medio del sentimiento del pecado. Por la amenaza del infierno o de los castigos del purgatorio. De allí la imposición, cada vez más fuerte, sobre las representaciones de la organización social que los eclesiásticos elaboran, de una definición, de una clasificación de las intenciones pecaminosas. Los criterios de la culpa sustituyen insensiblemente a los criterios funcionales.

El príncipe de este Estado, el obispo, no puede, sin embargo, actuar solo. Al igual que sus colegas laicos, necesita auxiliares, servidores bien formados. Por esta razón, a fines del siglo XII, la empresa inaugurada por Honorius Augustodunensis se desarrolla: ofrecer a los clérigos buenos manuales de acción práctica. Mauricio de Sully se dedica a esta tarea. Los mejores maestros también lo hacen. Entre ellos, el mejor, Alain de Lille, magnífico escritor, gran pensador que supera de lejos a Honorius, se consagra por completo a la reflexión y a la exhortación que dirigía personalmente en Languedoc contra los Cátaros antes de retirarse a Císter. Quiso servir de guía a predicadores y confesores. Su *Suma del arte de predicar*[4] enseña a elegir el contenido del sermón en función del «estado» *(status)* de los auditores

4. PL 210, 184-198.

—no en función del *ordo* ni de la *condito*— y propone modelos. Alain comienza con los sermones dirigidos al estado caballeresco. Pedagogía admirable: ante todo el consejo práctico —lo que hay que decir: «*si se predica a los caballeros hay que conmoverlos para que se contenten con la paga que reciben, para que no amenacen a los demás, para que no se apropien de nada por medio de la violencia, y no incomoden a nadie, que sean los defensores del país, los protectores de los huérfanos y las viudas; y de la misma manera que usan exteriormente las armas del mundo, para que se armen interiormente con la coraza de la fe*» (Alain recurre, como ya lo había hecho Abbón de Fleury en su *Colección de cánones*, a la tradición, a los libros de los *auctores*, a la homilía XIX de san Agustín); luego vienen los ejemplos que extrae de la biografía de los santos militares. Por último, el comentario explicativo: el hombre está constituido de dos partes, una corporal y otra espiritual; los caballeros llevan dos espadas: una exterior, para restablecer la paz en el mundo, otra interior «*para restaurar la paz en su propio pecho*»; cuando manipulan el arma exterior, el mal los amenaza —y esto es lo que hay que mostrar cuando se dirige el examen de conciencia: la desviación en la práctica: «*no practican la caballería sino la rapiña; atacan menos a los enemigos de lo que engordan a expensas de los pobres*»; por el contrario, usar la espada interior conduce al bien; interiorización, sublimación que redime lo que en el «oficio» es propenso al mal: «*el caballero material vive en los castillos, privado de los brazos de su esposa; ayuna, vela, lleva armas, resiste a los enemigos, socorre a sus camaradas*»: que cada caballero cristiano se transforme en un caballero espiritual y que se limite a vivir como en una guarnición, «en un castillo»; metafóricamente, el análisis social permite alimentar por medio del *exemplum* una exhortación que se extiende a todos los demás estados, a todos los géneros de hombres. A continuación, Alain se ocupa de ellos y los enumera según el buen orden: *oratores* (¿se trata en este caso de los especialistas de la primera función llamados así por Gerardo y Adalberón y que vienen inmediatamente después de los especialistas de la guerra? No: se trata de los *advocati*, los hombres de la palabra civil), príncipes y jueces, monjes y sacerdotes, casados,

5. PL 139, 506.

viudos y vírgenes. No existen ni los campesinos, ni los mercaderes, ni los artesanos. En los pisos inferiores del edificio social sólo aparece el deber de los cónyuges y, sobre todo, su deber de sumisión: «*que obedezcan como los hombres de la plebe*».[6] Que «obtemperen» (*obtempterent*). El espíritu de Alain de Lille no puede prescindir de viejos principios: el que quiera sanear su cuerpo debe curar su cabeza. Se dirige sólo a los *prelati.*

En este preciso momento, cuando muestra cómo amonestar a los príncipes, coloca delicadamente bajo la figura ternaria y jerarquizada de la sociedad laica —los príncipes que dan las órdenes, los caballeros que las ejecutan, la «plebe» que obedece— otra figura ternaria, cósmica: el cielo, la tierra, y entre ambos, la persona humana que participa tanto de uno como de la otra, hace suya la idea de Gerardo y Adalberón sobre la cohesión entre lo celeste y lo terrestre por la mediación de la humanidad. Porque, dice Alain, en el cuerpo del hombre («*la tierra que dirigimos*»), todo aparece ordenado, como en un señorío, en un Estado, gracias a un intercambio de servicios; de la misma manera no se puede alcanzar la meta eterna («*la tierra en la que buscamos*», la tierra sin mal) si en el mundo visible («*la tierra que dominamos*») cada hombre no acepta la condición que le ha sido asignada y permanece en el casillero en el que Dios le ha colocado. Cada uno en su sitio, sin moverse, a la espera de la resurrección. El orden social y moral que la predicación pretende consolidar se apoya en un mito, la reciprocidad de los servicios prestados por los distintos órganos de un cuerpo, y sobre una realidad, el poder, que el príncipe detenta, los caballeros aplican y el pueblo acepta. A fines del siglo XII la necesidad de este poder es tan intensa como a comienzos del siglo XI, con la diferencia de que ahora este poder no está a punto de decaer, que cada vez se fortifica más; poder del Estado a cuyo servicio se pone, vacilante, la reflexión de los intelectuales que se creen libres.

Alain de Lille también compuso en 1190 un *Libro penitencial* que conoció un gran éxito y que fue dedicado a Enrique de Sully, arzobispo de Bourges: el tema era el mismo que el de los estatutos sinodiales del obispo de París. En este libro enseña a evaluar las penas según la gravedad del delito. El buen confesor

6. PL 210, 188.

debe pues hacer una evaluación del poder del *impetus*, de la agresión maligna, ya que la culpa le es inversamente proporcional. Debe tener en cuenta el temperamento del penitente. Alain de Lille siguió muy de cerca los enérgicos progresos de las ciencias de la naturaleza; es consciente de que todo análisis del hombre carnal, y por lo tanto del pecado, debe pasar, puesto que el cuerpo del hombre es el microcosmos, por el examen del universo físico, por el estudio del juego de los humores, homólogo de los cuatro elementos: un hombre tiende naturalmente a excitarse porque el fuego predomina entre los componentes de su organismo, pero si fue excitado por los fuegos exageradamente ardientes de otro, se lo tratará con mayor indulgencia si ha cometido el pecado de la carne. El temperamento pues, pero también la «condición». Se trata, y así lo creía Alain, del hecho de ser más o menos dependiente de otro.[7] Los hombres que, como decimos, «han entrado en condición», que se han enajenado en el servicio, no son más dueños de sí y la responsabilidad de sus faltas recae sobre el señor. La antigua oposición entre el *servus* y el *dominus*, entre el instrumento y aquel que lo emplea se encuentra desplazada en el seno de la formación social, estableciéndose ahora entre los «hombres de la plebe» por un lado y los caballeros y los príncipes por otro; el renacimiento del Estado agudiza esta separación, sobre la que se centra, condescendiente, la atención de los «maestros». La condición, pero también el «grado», el rango en la clase, *minor ordo, major ordo:* el pecado es más grave si lo cometen los grandes, pues los pequeños los consideran sus modelos. Por último, el *status*, el «estado» —aquéllo que no depende del «orden» ni de la naturaleza y que, en consecuencia, es más fluctuante, asciende y desciende según los movimientos de la rueda de la fortuna y relativo como lo son la «nobleza» o la «pobreza» (el crecimiento económico es precisamente el que introduce en el engranaje social la movilidad, la indecisión, el juego. Y lo múltiple). Es necesario también tener en cuenta, para aplicar equitativamente la «penitencia», el peso que debe colocarse en el otro platillo de la balanza para equilibrar el pecado. Porque, por ejemplo, el hombre mal alimentado y que padece en el trabajo, merece ser castigado más duramente si fornica, puesto que el fuego

7. P. MICHAUD-QUANTIN, «Le vocabulaire des catégories sociales chez les canonistes et les moralistes du XIIIe siècle», *Ordres et classes*.

que lo inunda está atizado con menos energía. Por el contrario, si roba hay que ser clemente.

El oficio clerical —predicador, confesor— obliga a utilizar cernidores cada vez más finos para tamizar lo social, a acudir permanentemente a los nuevos adelantos del arte de distinguir. Cada día se hace más evidente que la sociedad, aquel inmenso edificio —al igual que el decorado que se usa para montar los dramas sacros— contiene cada vez más mansiones, moradas. Ya no más tres casillas, sino un damero. De hecho, el simbolismo del tablero de ajedrez —útil también para contar las piezas de plata que llegan a manos del príncipe— comienza en esta época a invadir lentamente el espíritu de los pensadores de la Iglesia.[8] Pero sobre el tablero dos campos se enfrentan, y puesto que el propósito, confesado o no, del predicador y del confesor es frenar la movilidad social, amortiguar los golpes de la fortuna, conducir a la estabilidad, los intelectuales de la escuela llegan finalmente, a compensar en el amplio movimiento de reconstrucción política, la minuciosidad creciente de su análisis con el recurso a la ordenación más simple, la del señorío, la de la dominación, la del Estado. Regresan así obstinadamente a la división primaria entre los dirigentes que aman o aparentan amar, y los súbditos de los que se exije la reverencia. Regresan al sistema enunciado por Gregorio Magno. Paso a paso se aproximan al sistema que enunciará Carlos Loyseau.

*

¿Para los más lúcidos doctores, la arquitectura profunda de lo social no es acaso binaria, el orden no se construye sobre una estructura dualista, sobre una posición más poderosa que la existente entre clérigos y laicos, entre ciudad y campo, sobre la oposición de dos clases, enfrentadas? Me parece que semejante visión se descubre en el pensamiento de Esteban Langton, hacia el que me han conducido las investigaciones del P. Carra de Vaux. Inglés, nacido hacia 1155, Esteban llegó a París quince años más tarde, donde se graduó en doctor en artes, llegando a ser luego regente en la *divina pagina*. Esteban no escribió manuales.

8. El de Alejandro Neckham, otro maestro parisino, que abre con un capítulo sobre el tablero su tratado *De la natura*.

Comentó la Escritura desde 1180 hasta 1206. Designado por el papa para ocupar el cargo de obispo de Canterbury, pero con el voto contrario del rey de Inglaterra, estuvo luego en la abadía cisterciense de Pontigny esperando hacerse cargo del obispado.

Lo que escribió está casi todo manuscrito: «lecciones» que intentan extraer de la Biblia el sentido moral, la «moralidad», utilísimas para los predicadores y que por esta razón, están prolijamente recopiladas. De los comentarios del texto de Isaías y del texto de Oseas, conservado uno en Viena y el otro en París en manuscritos del siglo XIII,[9] aproximadamente la mitad se inclina hacia una reflexión sobre las categorías sociales y —siempre la preocupación del pecado— sobre sus vicios específicos. Para apuntalar la exhortación moral. Esteban parte de la distinción entre cinco tipos de personas. Deja a un lado a los adeptos de la contemplación; de estos penitentes nada dice, pues su exhortación no está dirigida a ellos; pero se percibe que desea, como Jacobo de Vitry, que todos los pecadores imiten sus virtudes. Hace una larga disertación sobre los hombres de la escuela, de su propio medio; critica duramente a los legistas, a todos aquéllos que abandonan el estudio de la Escritura por las ciencias profanas, y más duramente aún a los «letrados», que trafican su saber en las cortes. Pero lo esencial de su discurso se dirige a los clérigos que constituyen el tercer grupo: consagrados a predicar, a confesar, la reforma de las costumbres depende de ellos. De los contemplativos reciben el ejemplo de la vida perfecta; de los maestros, el saber; su función consiste en distribuir estas riquezas: «caracola», «canal» por donde se derrama la palabra de Dios. Pero están dotados de autoridad para poder cumplir su misión: «regentes» que por su estado están en condiciones de «gobernar a los otros». El clero domina a los laicos. Aquí se instala una división fundamental. Esteban descubre una segunda, que divide al laicado entre los hombres que son «poderosos, ricos, príncipes» y aquellos que no lo son. Pero a fin de cuentas, en su espíritu, la sociedad cristiana se ordena en tres niveles: los posedores del poder espiritual, los poseedores del poder temporal y los súbditos. El pensamiento de Esteban Langton se aproxima así al de Adalberón y al de Gerardo, por intermedio de Gregorio Magno, al que se com-

9. Viena, 1395, B. N. lat. 505.

place en mencionar al mismo tiempo que a Agustín y a Dionisio. Esta tripartición sigue estando presente cuando compara, al igual que tantos otros pensadores de su época, la sociedad con un cuerpo, los «*mejores*», es decir, los sacerdotes y los doctores, con el ojo y el corazón, los «*poderosos*», con la mano derecha que sostiene la espada y distribuye la limosna, los «*más pequeños que trabajan y padecen* (laborant) *sobre la tierra para ofrecer el alimento corporal a aquellos que están en la cima, es decir, a los grandes* (majores) *para que éstos les procuren el alimento del espíritu*» con la «*planta de los pies*».

A lo largo de la reflexión, la figura ternaria adquiere no obstante un matiz netamente conflictivo. Esteban señala la «cabeza» de este cuerpo[10] —única y sin embargo, compuesta por tres personas: el «prelado», el doctor, el príncipe. Unidas, cómplices: las tres especies de dirigentes están obligadas a cumplir los mismos deberes, a hacer un buen uso del poder para defender a los súbditos, a hacer un buen uso de la «abundancia» para alimentarlos.[11] El poder y la abundancia están condensados a su alrededor, en aquel grupo cerrado, la corte, centro del estado. Este no es un sitio donde reina la paz. Los hombres de la corte, los *curiales*,[12] «ambiciosos», están despedazados por una profunda rivalidad. Los clérigos se oponen a los laicos «rudos, incultos». Se trata del «*odio capital que existe siempre entre los clérigos y los iletrados*».[13] Fractura. No obstante menos neta que el enfrentamiento entre los dos campos enemigos, la corte de un lado, del otro, el pueblo, distante como está en París, en la orilla derecha. Duelo entre los barrios bellos y los suburbios, entre los buenos y los sospechosos —y aquel terrible inciso, en el comentario de la entrada de Cristo en Jerusalén, el día de Ramos: «*el Señor no ama a la multitud*» ¿Debemos considerar a Langton más conservador que los otros? ¿O más perspicaz? En todo caso, para él, la ruptura fundamental, la que importa es precisamente ésta. Abrupta: no existen los medianos, los *mediocres*, ni siquiera en el seno del clero. Rechazo brutal de la «plebe», de los súbditos *(subjecti)*, de los «abyectos» *(abjecti)*, de los «pobres». Explotados: «*los*

10. Isaías, f° 4.
11. Isaías, f° 8.
12. Isaías, f° 10.
13. Oseas, f° 24.

ricos oprimen a los pobres», «*los poderosos mortifican a los pobres*» —y los pobres «*adulan*» a los ricos. La «*sangre de los pobres*» es «*comida*»,[14] su trabajo, «*robado*»[15] especialmente por los «menores judiciales», agentes del poder que constituyen la «*rueda*» de la gran máquina.[16]

Esteban Langton invita a los buenos clérigos a seguir la causa del pueblo, puesto que dice, la sangre de los pobres, es la sangre de Cristo.[17] Se dedica ante ellos a desmontar el mecanismo de lo que se llama con precisión la lucha de clases. La sociedad que lo rodea y de la que quiere expulsar el mal es para él la sociedad de la injusticia, de la opresión por el poder y el dinero reunidos. Pesimismo, ¿o tal vez magistral formulación de un rumor que todo aquél que mirase con atención podía percibir que iba a crecer? En sus enseñanzas aparecen evidentes las contradicciones de la sociedad feudal, el odio entre clérigos y laicos, la condición de los trabajadores, exangües. Doble antagonismo, puesto que el apetito de poder divide en dos partes enfrentadas a la clase dominante. Esta estructura conflictual es la que precisamente explica en la ideología caballeresca, el resurgimiento de la figura trifuncional. Esteban Langton atravesó la Mancha en los años en que Benito de Sainte-Maure comenzaba a escribir su Historia. Lo que afirma en París, en los últimos años del siglo XII, es la amarga resonancia de lo que veinte años antes se había cantado en el círculo de Enrique Plantagenet, en medio de los placeres de la fiesta cortesana.

14. Oseas, fº 23.
15. Isaías, fº 8.
16. Isaías, fº 8.
17. Isaías, fº 8.

IV

CONTRADICCIONES DEL FEUDALISMO

El dinero

Ascetismo, pesimismo —esto es lo que queda después de la inmensa oleada de *contemptus mundi*. La obsesión del pecado, de la condenación, una inquietud alimentada por la reflexión sobre la inestabilidad de los «estados» y la imprevisible rotación de la rueda de la fortuna, la conciencia por último de lo que, al final de tantas conquistas, constituye a fines del siglo XII, el reverso sombrío de la expansión. Es verdad que en Francia del norte se intensificaron entonces todas las formas de intercambio, que las ferias de Champaña conocieron un éxito impetuoso; pero también es cierto que esta creciente animación determina el encarecimiento de los productos y la depreciación de la moneda. Las monedillas de plata se hacen cada vez más necesarias y, al mismo tiempo, cada vez más escasas. Por esta razón vemos pasar a un primer plano, en la trinidad de los vicios capitales, a *cupiditas,* al lado de los viejos demonios de la época gregoriana, la soberbia y la lujuria. Penuria de dineros: fiebre que empuja a escarbar ávidamente la tierra con la esperanza de descubrir nuevos filones y el escandaloso enriquecimiento de los prestamistas, de los usureros a los que vituperan primero Guiberto de Nogent y luego Mauricio de Sully y Pedro el Cantor. Fantasma del dinero en el espíritu de los señores que temen no tener suficientes medios para mantener el rango y en el espíritu de los campesinos que no saben cómo ocultar sus míseros ahorros. El dinero invade e infecta lo social.

El príncipe no puede prescindir de él. Ante todo para darlo, como lo dice claramente el *Diálogo del Damero,* pues la generosidad exige ahora que se abran los cofres y se saquen de allí los dineros. Luego, para conducir la guerra: ahora ésta se hace amurallando las fortalezas, adquiriendo las armas modernas, comparadas con las cuales, las de antaño parecen ridículas y que cuestan cada vez más caras, reclutando mercenarios que exigen cada vez mejores pagas, dando a los vasallos después de cada emboscada nuevos caballos y pagando el rescate de los cautivos. Pero el dinero es también necesario para enterrar a los muertos en un sitio saludable, para que se ruegue convenientemente por la salvación de su alma. También para dotar a las hijas, para educar al primogénito si no se quiere que juegue un mal papel en los torneos. El menor proyecto político engendra obsesivas preocupaciones financieras. ¿La cruzada? Una cuestión de dinero. De allí proviene el «diezmo saladino», otro escándalo por el uso que se hizo de la moneda sonsacada con este pretexto. El desarrollo de la economía monetaria provoca un lento desplazamiento de los personajes sobre la escena social. Sigue creciendo en importancia el tercer «pilar» del Estado, los «villanos» que no debían ni orar ni combatir y que tenían la función de abastecer al palacio. Pero éste nada puede hacer con los costales de granos, los toneles de vino, con los antiguos «obsequios» en especies que ofrecen los dependientes del señorío rural. Necesita monedas sonantes. La distancia entre el palacio y el dominio rural se hace poco a poco cada vez mayor. Y disminuyen los terrazgueros cuyas prestaciones en numerario impuestas por la costumbre se ven reducidas por la erosión de la moneda. Pasa por el contrario, a un primer plano, el burgués, el «rico». En efecto, en sus manos se acumulan, al final del circuito, las piezas de moneda que tanto necesita el poder. Y si el poder parece seguir apoyándose en los representantes de las tres funciones, los hombres que verdaderamente lo ayudan y que le permiten prescindir eventualmente de los otros, son hombres insignificantes, los jefes de los aventureros que reciben una paga y que saben cómo apoderarse de una plaza fuerte, los clérigos de la residencia a los que también se paga y llevan las cuentas, por último y sobre todo, aquellos mercaderes o cambistas que no reciben paga de nadie, que ayudan a acuñar la moneda y que venden al príncipe el metal precioso o se lo prestan —aquellos

hombres de negocio «prudentes, legítimos y de buena fe» que Felipe Augusto, cuando partió a Tierra Santa, nombró en 1190 consejeros particulares en materia de finanzas en cada unidad señorial de su dominio.[1] En el círculo del príncipe la tercera función ha cambiado. Ya no es la función de labor sino principalmente la de *negotium*. El negocio: trabajo, negación del ocio y del desinterés propio de los nobles, exento sin embargo, de aquella maldición que pesa sobre el trabajo físico, sobre el esfuerzo de los brazos y de las manos. La función de los negocios llega a ser la más útil de las tres; éstas, gracias al crecimiento económico se han puesto al servicio del Estado y en el palacio las vemos domesticadas por el salario, por el interés, por el dinero.

Esta es la realidad que se vislumbra tras las brumas de lo imaginario. La realidad de fines del siglo XII es, ante todo, la corte en la que resuenan los tintineos de los dineros que se manipulan; ¿si en la residencia de los príncipes se sueña con tanta intensidad con el bosque, con el verdor de los campos, no es acaso porque está ahora encerrada en la ciudad, separada del mundo rural por la barrera de los suburbios, espacio de otras aventuras, plebeyas, sórdidas, de una búsqueda que tiene como meta el beneficio? La corte con sus puertas violentadas por gente innoble que el príncipe no puede rechazar pues posee el dinero que necesita. La realidad de fines del siglo XII, es también la caballería que presume hundida en sus armas, en sus escudos, en sus armaduras, inquietas, que se sabe amenazada por los advenedizos y que también sabe que los fundamentos de su superioridad declinan, que sin los beneficios del príncipe no será nada. El malestar se instala en la nobleza que siempre debe gastar más de lo que sus dependientes de las aldeas le entregan cada vez con mayor dificultad —sus agentes pueden apropiarse del ganado, del trigo, del vino, ¿pero las piezas que se ocultan? En esto consiste el juego de la pequeña guerra campesina solapada, cada vez más áspera, en la que los recolectores de impuestos casi nunca salen victoriosos—. La nobleza hace en consecuencia de la prodigalidad, del endeudamiento, una virtud de casta. Encaramada por los escritores de la corte en el pináculo del edificio social, la caballe-

1. *Recueil des actes de Philippe Auguste,* I, 417.

ría se vuelve en realidad pedigüeña, sumisa, al acecho de donaciones y salarios. Furiosa al ver qué rivales le disputan la generosidad de sus amos: los villanos armados tan valientes como ella, los aventureros que vencen y matan a los caballeros, los escolares ante los cuales los caballeros, humillados, se sienten groseros, incultos y que, por esta razón, los odian e intentan apropiarse de las migajas de su saber, esforzándose por comprender lo que se oculta en las bibliotecas clericales, y por último, los burgueses, los peores. Todos los temas de la literatura compuesta para entretenimiento de la corte expresan el mismo tormento: la figura del mal príncipe que escucha demasiado a los «villanos», a los «siervos» y que no reserva, como debería, todos sus favores a los caballeros «pobres»; la figura del nuevo rico que procede de la villanía: es objeto de burla su voluntad por imitar las maneras de los bien nacidos. En los albores del siglo XIII, la nueva novela —aquella que los historiadores de la producción literaria llaman realista porque es en realidad la expresión del desencanto, de la autoironía y de la amargura— describe brutalmente la rivalidad entre los valores aristocráticos y aquellos otros valores que se afirman irresistiblemente con el ascenso de la burguesía, describe la caballería derrotada por la ciudad, proclamando a viva voz que el nacimiento lo es todo —aquella «gentileza» que Guiot de Provins exige de la alta iglesia y que no siempre posee—: ¿acaso no se ven ahora a obispos que proceden de muy bajo y que encima se jactan de ello? La nobleza se refugia en lo que cree que aún puede protegerla: las conveniencias, las vanidades, la ideología y busca un último refugio en lo imaginario.

La coyuntura explica la destrucción del tema trifuncional, que la mirada clarividente de los maestros parisinos hace trizas. Explica también que el tema haya vuelto a ser útil en las ciudadelas del orgullo feudal, adaptado —el príncipe está de acuerdo, pues significa gratificar con palabras a la caballería y enajenarla aún más— para descalificar a los rivales de la nobleza, integrando entre los villanos a los advenedizos de la plebe, reavivando la marca de sus cuerpos y sumergiéndolos, en plena fiesta cortés, en el esfuerzo, en la labor. Esta adaptación no conduce, no obstante, a expulsar a los villanos de la corte: el príncipe no consentiría: su juego estriba en que los tres órdenes estén cerca de su trono; perseguirlos e impedir que crezcan en número sería

absolutamente imposible. Nadie podría reprimir el impulso ascensional creado por el auge de la economía mercantil. La clase dominante se nutre irresistiblemente de individuos cuyos progenitores han trabajado con sus propias manos y que han ganado el suficiente dinero como para no tener necesidad de trabajar más. Cada día se hace más neto el verdadero límite, cuyas dimensiones trágicas percibe Esteban Langton, el límite entre los pobres y los ricos —éstos son capaces de vencer, gracias al poder que les confiere la riqueza, todos los obstáculos que impone el ritual, de insinuarse en el buen mundo y, en consecuencia, de enriquecerce aún más—. Estar cerca del poder permite apropiarse más fácilmente del excedente del trabajo popular, directamente por medio de las punciones señoriales, indirectamente por medio de los salarios y los beneficios que distribuyen los jefes de Estado.

De un lado, los pobres, del otro, los «ricos y poderosos»: riqueza y poder van de la mano, Esteban Langton —admiremos su lucidez— discierne con claridad la infraestructura de las relaciones sociales. Los movimientos de la economía volvieron a poner en vigencia la antigua división binaria, en función de la cual Hincmar y los obispos carolingios habían construido su moral cívica. Los pobres ganaban con el sudor de sus frentes los escasos dineros que manos ávidas se apresuraban en arrebatarles. «Innobles» porque trabajan —y deben trabajar porque son pobres, so pena de ser acusados de orgullo y de recibir la maldición. Pues este mundo que progresa y cuya mira se aleja lentamente del cielo inclinándose cada vez más hacia la tierra y hacia lo productivo, le sigue reconociendo al trabajo manual un único valor: el de castigo redentor. El trabajo es servidumbre. Envilece, degrada. Todos aquéllos que acceden a la alta cultura —los únicos que nos permiten saber lo que anidaba en sus espíritus— estaban persuadidos de que el hombre de calidad no debe usar sus manos, que le corresponde vivir como un señor y ser alimentado por otros. El medio productor de sistemas ideológicos que estamos en condiciones de conocer no desconoce las impugnaciones sociales. Pero de la impugnación lo que le interesa es decidir si hay que extraer o no a los trabajadores del fango en el que están sumergidos. La polémica se concentra en este punto: ¿basta con no producir para recibir el apelativo de «cortés», y no el de «villano»? Este medio pertenece, en efecto, por completo a uno de los dos cam-

pos en que se divide el frente de combate, campos que se acechan, se provocan, se temen y que esbozan ya algunas escaramuzas.

Se trata justamente de los signos anunciadores de una «crisis» del feudalismo. Como ocurrió en épocas de Adalberón, de la gran sublevación campesina de Normandía cuyo recuerdo sirve de alerta, las reivindicaciones del pueblo se dejan escuchar. Surgen en los suburbios urbanos en los que se acumulan las frustraciones. Provienen también de las zonas rurales. De ellas procede finalmente el dinero que se dilapida en las fiestas cortesanas aunque el grueso haya antes pasado por el ahorro burgués. El peso de los impuestos cae sobre las espaldas de los campesinos. Estos deben pues vender más y procurarse lo que ahora reclama la ciudad, el buen vino, la carne, la madera, la lana que hilan las mujeres. Algunos fracasan: deben pedir prestado. Otros tienen éxito: prestan. De esta manera, en la sociedad rural también se agranda el abismo entre ricos y pobres. El malestar se agrava y uno de sus signos es la rápida reducción de las conversiones campesinas al orden cisterciense. El proletariado aumenta: los hombres de los bosques y los que se dedican al pastoreo, los «niños» (por esta palabra hay que entender todos los mozos y las jóvenes que no llegan a establecerse en el marco ordenado de las casas aldeanas). Primeras «emociones» que se liberan con la ideología de la cruzada y del movimiento por la paz. Así, en 1212, la denominada cruzada de los niños.[2] *Pueri* et *puellae* se ponen en marcha, desarmados, detrás de los pendones, hacia una Jerusalén de sueño, guiados por clérigos tan pobres como ellos. Santos inocentes. El rey los vio y los hizo volver. Aún no se dedicaban al pillaje. Inquietaban. Creció en efecto, el miedo que provocaba el villano —el verdadero: el rústico, *horridus*, identificado con lo bestial— miedo de aquellos pastores que evoca Lamberto de Ardres, que maldicen a su señor, el conde de Guines, y cuya muerte cruel desean a causa de los impuestos. Miedo que subyace en el discurso de Esteban de Fougères. ¿Fue solamente para levantar el decorado simbólico de la soberanía alrededor de su residencia que los caballeros rurales comenzaron entonces a construir costosas fortalezas? ¿O fue para protegerse de eventuales «jacqueries»? ¿Para mantener las distancias, para hacerse respetar? En las proximidades del si-

2. P. Raeds, «The Children's Crusade of 1212», *Journal of Medieval History*, 1977.

glo XIII todos los ricos reunidos piden auxilio al rey contra los pobres y contra aquel sector del clero, descarriado, que sigue el partido de los pobres. Situación conflictiva, pues. El relato de dos acontecimientos de importancia desigual la muestran, me parece, bastante bien.

Guillermo el Bretón[3] cuenta que Roberto de Courçon, legado pontificio, predicaba la cruzada en 1215 junto con otros en el reino de Francia. Otorgaba indistintamente la cruz a «*los muy jóvenes, a los ancianos y a las mujeres*», «*queriendo por medio de su predicación complacer al pueblo más de lo necesario, difamaba al clero diciendo e inventando infamias ante el pueblo a propósito de la vida de los clérigos, sembrando de esta manera la discordia y el cisma entre el clero y el pueblo*». En efecto, siguiendo la línea de Pedro el Cantor, de Foulque de Neuilly y de Esteban Langton que afirmaban que la sangre de los trabajadores no es otra que la de Cristo, marchaban exaltando la pobreza, regresaban al viejo mito de la época de Pedro el Ermitaño, movilizaban a las mujeres, al pueblo desarmado para que esta vez la expedición no fracasara como la primera. Denunciar la excesiva riqueza de la Iglesia significaba provocar respuestas en la ciudad preparada para la «herejía». Lo poco que sabemos del movimiento valdense en sus primeras épocas es que negaba que el «orden» o la «función» tuviesen algo que ver con la salvación. Al llamar a la fraternidad de los pobres y a la extinción de las diferencias sociales, Roberto de Courçon y sus compañeros inauguraron una nueva pastoral cuyo propósito era mitigar demagógicamente el filo de la impugnación herética. En ella se vio un enorme peligro. La sociedad se defendió. Los ricos, «*muchos ricos*» dice Guillermo el Bretón, se negaron a coger la cruz y a mezclarse con cualquiera. «*El rey y todo el clero*» se quejaron al papa. Este hizo callar a los predicadores.

El miedo social

Otro problema mucho más grave: una sedición que se originó en el sur del reino. Los relatos que de ella se hicieron nos informan abundantemente sobre las actitudes mentales de la clase do-

3. *Oeuvre de Rigord et Guillaume le Breton,* SHF, París, 1882, t. I, p. 303-304.

minante. La conjunción de dos fermentos de turbulencia que el concilio de Letrán amalgamó en 1179 para alcanzar mejor la meta, había alterado profundamente esta región: las sectas heréticas y las bandas de guerreros mercenarios en paro. Contra éstos se había lanzado nuevamente el movimiento por la paz, como ocurrió en Bourges, y todo el pueblo fue convocado para echárseles encima y para apoyar a los obispos, con el fin de que se estableciese la paz «santificada» —«entusiasta».[4] Esto significaba, en realidad, soltar el freno, liberar imprudentemente las esperanzas de la «plebe». La acción culminó en un escándalo, el de los Encapuchados.[5] En el mismo momento en que Benito de Maure concluía su *Historia de los Duques de Normandía,* la agitación se iniciaba en Puy en 1182. El impulso provino pues de una ciudad extendiéndose luego al campo, y de la ideología de la paz llegó a impugnar el sistema señorial, y en consecuencia, el orden social. Las repercusiones del acontecimiento fueron inmensas en la buena sociedad. Mucho se habló de él. Mi intención: seguir, a través de sus palabras, las ondas del miedo y de la reprobación que se propagaron durante mucho tiempo y que condujeron en treinta años a los hombres cultos a tomar finalmente conciencia de esta realidad: la división de la sociedad en dos clases antagónicas. Dejaré hablar sucesivamente a los siete testigos principales.

El relato más antiguo es el de un hombre de la región, Godofredo, monje de San Marcial de Limoges y desde 1178, prior de Vigeois, cerca de Brives. Realizó la crónica de lo que ocurría en el Lemosín, en la Marca, sobre todo de las historias de aventureros. Dejó de escribir en 1183. Relata en consecuencia el comienzo del movimiento.[6] Lo evoca inmediatamente después de la reseña de una victoria militar: los partidarios de la paz de Berri habían destruido cerca de Dun-le-Roi una compañía de brabanzones, de «ladrones» y a las prostitutas que arrastraban con ellos. La esperanza nacía: se purgaría la tierra de semejante infección. En ese momento de euforia se constituyó la secta de los Encapuchados. El señor que confunde a los poderosos infundió su

4. T. Bisson, *ibid.*
5. Fue estudiado tempranamente por los historiadores de la burguesía: Garaud, «Les routiers au XIIe siècle», *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes,* I, 1841-1842; Luchaire, «Un essai de révolution sociale sous Philippe Auguste», *Grande Revue,* 1900.
6. II, 22, RHF, XVIII, 219.

espíritu en un hombre muy indigno; *vilissimus*, un trabajador manual, un artesano, impuro porque estaba casado y era padre de dos niños, feo en exceso; en él todo era desagradable. Pero era un buen pobre, simple, que temía a Dios; éste para hacer escuchar su voz habló por su boca. El obispo de Puy desconfiaba. No obstante alrededor del inspirado se reunió una cofradía: antes de Navidad contaba ya con cuatrocientos o quinientos miembros, muy poco después tenía cinco mil. Esto indica que se propagó rápidamente fuera de la pequeña ciudad. En la Pascua de 1183 —después de las penitencias de la Cuaresma— los adeptos eran «innumerables». Y estaban también organizados: después de haber confesado sus pecados —purificados, liberados de la falta y por lo tanto igualados— habían jurado la paz; todos llevaban insignias, el manto blanco —emblema de pureza que oculta las diferencias que el vestido pone de relieve; de esta manera disimula y niega las diversas «condiciones»— y la imagen de la Virgen y el Niño en estaño. Los cófrades debían comprar estos atributos. No se trataba pues de miserables que provenían de los sectores inferiores del pueblo. Pagaban además una cotización, seis dineros —la suma no era insignificante— para Pentecostés. Cuando se les daba la orden se ponían todos en movimiento, perseguían a los causantes de la guerra —salvo aquéllos a los que una regla obligaba a no moverse: los «regulares», monjes y canónigos, los contemplativos— Godofredo refiriéndose a ellos emplea la palabra *ordo* —no perseguían al enemigo; rogaban por la victoria. Sólo ellos permanecían en su sitio, lo cual prueba que los clérigos que no estaban obligados a no moverse, participaban en la expedición militar. En la gran peregrinación de la Asunción, el obispo decidió hablar, a pesar de todo. Su palabra era necesaria: impulsó a sumarse al movimiento a los caballeros, a los príncipes, a los dignatarios eclesiásticos y por último, a las mujeres, al menos a aquéllas que no tenían marido. Nada nos deja suponer que Godofredo condenara al movimiento: su crónica se detiene antes de que se cambiara de dirección.

Otra crónica alude en pocas palabras al hecho: la crónica que escribió año por año, Roberto de Torigny o del Monte San Miguel. Buen observador, verídico.[7] Lo que escribió sobre el terreno

7. MGH, 88, VI, 534.

en 1182, no nos enseña nada nuevo, salvo que la Virgen en persona se le apareció al pobre, que éste era un obrero del bosque y que la secta reunía contra los enemigos de la paz, contra los excluidos, tan malditos como lo habían sido en Limoges en 1031 los *milites*, a «*muchos obispos, condes, hombres consulares* —es decir, señores, poseedores del poder de bando— y *medianos y pobres*». El monje Roberto ve la sociedad como la veía el monje Raúl Glaber: no se preocupa por los «órdenes» y no se muestra reticente ante los obispos que participan en la acción bélica.

El tercer testigo es también monástico: se trata de Rigord, autor en la abadía de Saint-Denis de la *Gesta de Felipe Augusto,* obra comenzada tal vez en 1186, que él continuó y rehizo a comienzos del siglo XIII. En este texto, se agranda la distancia entre el acontecimiento y el relato que de él se hace, relato que se integra en un panegírico real. El escritor retoca, de forma particular, todo lo referente a los aventureros. Los acusa de estar pagados por el Plantagenet y es el Capeto quien los extermina. No obstante Rigord procede del Languedoc; conoce la región; tal vez esta parte de su relato la haya redactado antes de ingresar en Saint-Denis en 1189.[8] Al igual que Godofredo de Vigeois, pasa sin transición del acontecimiento de Dun —victoria que atribuye falsamente al ejército real— al de los Encapuchados. Es tan favorable a esta cofradía como lo fueron sus dos predecesores. Gracias a ella, dice, el rey de Aragón y el conde de Toulouse, hicieron finalmente la paz. La obra exalta las acciones pacíficas. La secta fue uno de sus instrumentos. Esta se constituyó cuando un hombre muy humilde recibió el llamado de Dios: «*el Señor que se preocupa por sus pobres, les envió como salvador* (el artesano inspirado sustituye al niño Jesús) *ya no al emperador, al rey o a algún príncipe de la Iglesia, sino a un pobre*». Rigord revela su nombre Durand, «pobre y humilde», «carpintero» ¿se puede percibir en este estadio de la evolución de la memoria, una de las primeras celebraciones simbólicas de José de Nazareth, padre de la Sagrada Familia? El rumor se difundió en una sociedad que el historiador oficial también ve estructurada como la sociedad de la cruzada o la de las asambleas de paz —en los claustros en decadencia perduran las maneras tradicionales de percibir el

8. *Oeuvres de Rigord et Guillaume le Breton,* t. I, p. 38-39.

mundo: Durand fue escuchado, dice, por «*los príncipes, los más grandes y los más pequeños, como por el pueblo en su conjunto*» (los príncipes, el pueblo: la oposición proviene directamente de la terminología de las primeras decisiones que instituyeron la paz de Dios; pero los comparativos se emplean a propósito de la aristocracia que Rigord muestra jerarquizada); cuando se reunieron para la Asunción «*el obispo con el clero y el pueblo y toda la multitud*» (*populus* designa en este caso a la buena sociedad laica que está por encima de la multitud anónima) asumió la dirección de la empresa.

Otro eco más tardío —data de 1205-1210—, laico esta vez, se encuentra en lengua vulgar en la *Biblia* de Guiot de Provins. Después de haber pasado revista —críticamente— a todas las órdenes religiosas y a las cofradías laicas, Guiot ataca duramente a Durand, tratándolo de estafador, de ladrón. Este testimonio nos permite percibir cómo la caballería veía el problema: esperaba que la Iglesia, altiva y «honesta», no descendiera hacia lo mediocre, que guardase sus distancias. Pero parece que es también en este punto cronológico que comienza a manifestarse la reprobación, reprobación que sin duda incitó a Guillermo el Bretón, cuando recurrió al texto de Rigord, a omitir la parte correspondiente a los Encapuchados.

A menos —¿quién podría afirmarlo?— que Roberto de Auxerre haya escrito mucho antes. La *Crónica universal* compuesta por este canónigo premonstratense llegó hasta 1211. ¿La actualizaba recogiendo año tras año la información que le llegaba de los acontecimientos? Es probable: su opinión cambia completamente entre la narración que hace del año 1183 y la del siguiente. Si tomó nota inmediatamente de la información que recibió del acontecimiento de Auxerre, donde estaba su convento, hay que situar a este testigo cerca de Roberto de Torigny, inmediatamente después de Godofredo de Vigeois. Discreto, lacónico, abrupto, Roberto de Auxerre se muestra, como todo el mundo, espantado de las fechorías de los impíos «estafadores», extranjeros a la ley del cristianismo. Con este propósito, evoca la empresa de los partidarios de la paz de Puy.[9] Para él no hubo ninguna aparición. Un «humilde» recibió una orden del cielo; éste invitó

9. RHF, XVIII, 251.

al pueblo a que se reuniese alrededor de una imagen de María, emblema de la paz. Rápidamente la aglomeración creció en número y los príncipes se incorporaron y dirigieron las operaciones militares. En el mismo momento en que Felipe Augusto expulsaba a los judíos, aquéllos liberaban a la cristiandad de otra plaga, de los aventureros. Pero cuando se refiere al año siguiente, Roberto muestra cómo la secta de los *Capuciati* ganaba terreno extendiéndose hasta la «Francia». Fue allí donde el movimiento, trasplantado a las provincias del norte en las que las circunstancias eran diferentes y los brabanzones no pululaban, cambió de naturaleza. Se hizo revolucionario. Y fue brutalmente reprimido. «*Aquella gente rechazaba insolentemente cualquier sujeción y la secta fue destruida por la reacción de los príncipes.*» Solamente esto: la desviación —de la que nadie antes de Roberto Auxerre había hablado—, la insolencia, la negativa de obedecer, la destrucción por lo tanto del orden, de un orden natural, establecido en base a la distinción entre príncipes y súbditos. Ninguna alusión a los eclesiásticos. Por intermedio de los «humildes» la providencia había sacado a los dirigentes, príncipes, próceres, del sopor: ahora habían cumplido su función. Que consistía en mantener el orden por medio de la fuerza. Aniquilaron a todos los que provocaban trastornos, ante todo a los «ladrones» y luego a los «insolentes».

El Anónimo de Laon es otro premonstratense, tal vez de origen inglés. Excelente analista —que no fue comprendido por su editor Waitz[10] cuando lo acusó de difundir «fábulas»: en realidad, mantiene una mirada crítica frente al acontecimiento. Su relato es el más completo. Seguramente es posterior a la desviación de la secta. ¿Pero cuánto? ¿Fue redactado antes del de Rigord o después? En todo caso, en el relato que hace de los hechos notables del año 1182, el Anónimo considera la agitación de los *Capuciati* o *Caperons* como el resultado de una «*pasión insensata*». Señala que ésta brotó con la «*inflamación del verano*»; este autor presta, en efecto, atención a las perturbaciones del cosmos, a su influencia sobre los humores del hombre. Pero esto no explica todo. ¿Por qué estos hombres perdieron el sentido? Tradicionalmente el 15 de agosto una especie de feria se desarro-

10. MGH, SS, XXVI, 443.

llaba en Puy, una *«reunión» de príncipes* (el Anónimo parece no establecer ninguna relación entre las festividades y la celebración de la Virgen María; el hábito que lleva hace de él el exponente de una vida religiosa austera: cualquier complicidad entre las liturgias y la vida mundana le repugnan). Estos príncipes se reunían en la ciudad para su gloria, su «honor», ostentación de magnificencia, vano derroche de prodigalidad. Los mercaderes, la *«multitud de mercaderes»* sacaban evidentemente provecho de semejante ostentación de poder. Durante esos días amasaban los dineros y la fiesta enriquecía también a la catedral, vinculada en demasía a la burguesía. Codicia —corrupción. Porque los aventureros azotaban los campos, el festival de la Asunción se apagaba y al mismo tiempo los buenos negocios. Entonces intervino un canónigo que no era, como el Anónimo, un regular, un «joven» extravagante como lo son todos, *ingeniosus,* que sabía enseñar al prójimo y que utilizó a un simple, a un artesano, devoto y al mismo tiempo tonto. Se tramó la aparición. Se obligó a hablar a un laico. Pero era un laico y en consecuencia un «idiota». Fue entonces el canónigo el que habló, a sus espaldas, por él *(prolocutor)*, como ya lo había hecho bajo las apariencias de la Santa Virgen. Invitó a unirse para restablecer la paz. Denunció la violencia proponiendo en realidad una tiranía. Contra aquéllos que no aceptasen, por desgracia, participar en el movimiento intentando contrarrestarlo, lanzó la amenaza de la mala muerte, de la muerte súbita; y *«todos aquellos que se negasen a llevar la capucha con la insignia»* serían perseguidos *«como enemigos de la paz»*. Presiones para participar de grado o por la fuerza. Una cadena de prohibiciones los amarraba anunciando la que impondría san Luis: no más juego de dados, de mantos largos, cuchillos, tabernas, juramentos deshonestos (la Virgen ha prohibido especialmente jurar por los miembros de Dios, de su madre, de los santos y de las santas, al menos de aquellos que se encuentran *ab umbilico inferius,* por debajo de la cintura). De este modo se fundó la cofradía que se consideraba penitente, puritana, que rechazaba el sexo y en un comienzo, las armas; desfiles en las calles, bajo la capucha, los domingos y los días de fiesta la asistencia regular a la misa, el canto de los Salmos durante las horas del día; una fraternidad que prefiguraba a su manera la sociedad purificada, igualada, lista para introducirse en el paraíso. Hasta

ese momento, dejando de lado los subterfugios iniciales, el Anónimo no miraba con tan malos ojos al movimiento. Pero la asociación se transformó en una «conjuración». La palabra es fuerte, ya lo he dicho. En esta ocasión, casi dos siglos más tarde que Gerardo de Cambray y un siglo después de Guiberto de Nogent, se intensifica el miedo que conocemos bien, el escándalo que provocan los iguales que se unen y que por esa razón son más poderosos; en ellos se acrecienta el deseo de destruir el orden establecido, el rechazo de todo grado, de toda jerarquía necesaria. Los conjurados no eran, sin embargo, proletarios. El Anónimo indica la suma de su cotización. La duplica: doce dineros. Esto no impidió que los Encapuchados echasen la culpa al mismo tiempo a los aventureros y a los «príncipes». Solamente a aquéllos que por el momento no observaban la paz.

El movimiento se extendió por Aquitania, Gascuña, Provenza y captó a los obispos «*y a todos aquéllos que pertenecían a los órdenes inferiores*», es decir, al conjunto del clero (tampoco el Anónimo dice que les esté prohibido participar en las campañas militares). En dos meses, los fondos de la solidaridad (siempre el dinero) alcanzaron a cuatrocientas mil libras. Suma enorme, inmensa masa de pequeñas piezas que el mundo necesitaba enormemente. Los príncipes se espantaron. «*No se atrevían más a ser injustos con sus hombres*» y a exigirles «exacciones», «pechos». El movimiento por la paz adoptó insensiblemente otro cariz: se transformó en un movimiento contra las imposiciones fiscales del poder de bando, contra la excesiva explotación, contra todas las tentativas de los que tenían en sus manos el poder señorial y que, acorralados, intentaban obtener más dinero de sus prerrogativas. Pero los acontecimientos en 1184 se precipitaron bruscamente. Celosos del éxito que los grandes de Auvernia habían obtenido en su lucha contra los aventureros, los Encapuchados persiguieron a uno de los jefes de la banda, lo cogieron, lo mataron y transportaron triunfalmente su cabeza a Puy. Con este acto se habían mancillado. Estos hombres insignificantes se habían atrevido a levantar la mano a un guerrero, a decapitarlo. Regresaron sin «gloria» ni «soberbia». Decididamente habían sido presa del mal. Entonces explotó la *vesana dementia,* la locura, el delirio. El Anónimo así llama a la guerra de clases: el pueblo «tonto» *(stultus)*, «rebelde» *(indisciplinatus)* tuvo el descaro de «mandar» (el verbo

es muy fuerte: se lo emplea a propósito de las decisiones de la voluntad soberana) a los «condes, vizcondes y otros príncipes», a todos los que detentaban el poder y se beneficiaban de él, de ser menos severos con sus hombres so pena de ver levantarse contra ellos, formidable, la «indignación» de los conjurados. Estos tuvieron a partir de entonces como meta de su acción «pacífica» instaurar *visio pacis,* es decir, el paraíso, en el que desaparecen la desigualdad y la explotación. Pero este paraíso —estos hombres eran unos insensatos— querían realizarlo sobre la tierra. Intención descabellada que pretendía abolir el señorío. Estos hombres estaban consagrados al trabajo y sin embargo, combatían y oraban. Se negaban a entregar el excedente de su trabajo. Destruían pues el buen orden, sobre el que se apoyaba el poder de los «señores». Peor aún: estos pobres habían llegado a ser ricos y gloriosos. Habían abandonado el estado de humildad que les correspondía. Habían alcanzado la posición de los ricos y adoptado su defecto específico: la soberbia. Perversión. Signo indudable: era evidente que la aparición de la Virgen había sido trucada. Estafados, los Encapuchados fueron destruidos no por los príncipes sino por un jefe de los aventureros: el reino se había dividido contra sí mismo.

Considero para terminar la *Gesta de los obispos de Auxerre*, y en esta serie de biografías, la de Hugo de Noyers que dirigió el episcopado entre 1181 y 1206.[11] La historia de sus actos se escribió tal vez, al menos parcialmente, mientras estaba vivo, al igual que el elogio de Gerardo, obispo de Cambray. Pero el acontecimiento que analizo es ciertamente posterior. Este nos muestra la relación con la que contaba una sociedad tensa, a la defensiva. En este caso todo el peso está puesto en lo malo, lo subversivo, lo que amenaza: en esta obra que exalta la gloria del obispo, el canónigo desconocido de Auxerre sólo habla de la desviación y, sobre todo, de la represión, de la acción que se llevó adelante sin rodeos para purgar a la diócesis de la peste social que al propagarse en Berri, en Nivernais, había terminado por infectar la región de los Capetos. El autor de la *Gesta* no se toma el trabajo de decir de dónde provienen todas aquellas «*gentes de la plebe*» a las que presenta enfrentadas a «*los poderes superio-*

11. RHF, XVIII, 729.

res»; oculta su espíritu rebelde bajo la apariencia falaz de una «*caridad mutua*». De hecho se trataba de una conjuración, de una comuna —detestable— que vinculaba a un grupo de iguales gracias a un juramento de ayuda mutua. Cuando el movimiento alcanza aquellas provincias, parece haber perdido sus rasgos primitivos: en Auxerrois, que a partir de ese momento los aventureros evitan, nadie parece recordar que la liga, en sus comienzos, pretendía establecer la paz. Sólo quedan las insignias, la capucha, la imagen de plomo, las armas, aquella espada que los conjurados no pueden portar porque la costumbre impone ahora bendecirla en el altar, pudiéndola ceñir solemnemente sólo aquellos hombres que han nacido para combatir. Sigue viva sobre todo la reivindicación gracias a la usurpación de esta misma espada, de una «*libertad*» (es decir de una liberación) «*natural*» (es decir, debida a la naturaleza, al nacimiento). El diablo a quien ningún texto había mencionado antes con esta intención, hace entonces su aparición: «diabólica» —ésta era la exclamación de Guiberto de Nogent ante las comunas— es la temeridad de estos villanos. Entre ellos ya no existe el «*temor*», la «*reverencia*»: el orden ha sido decididamente perturbado. Los Encapuchados cometen una «*insolencia*», una «*demente presunción*» cuando reclaman la libertad —en esta oportunidad ya no la igualdad— y hacen referencia al *initium*, a los orígenes, a las primeras épocas de la creación. ¿Estos insensatos no saben acaso que la servidumbre es el salario del pecado? No admitirlo significa confundir lo que la escolástica se esfuerza en distinguir. Rechazar situar de un lado a los «señores» y al poder, y del otro, a los siervos, a la «plebe» y a la sumisión. Esto significaría desorganizar las «*cosas*» cuya «*suma*» Dios ha querido que fuese gobernada por el poder «*moderador*» de los superiores. En semejante confusión se destruiría la «*disciplina política y católica*» —es decir, aquélla que aseguran las dos autoridades, laica y eclesiástica cuando actúan al unísono según el principio gelasiano— sin la cual no hay paz para los cuerpos ni salvación para las almas. Reducidos de esta manera a la nada los cimientos de la sociedad cristiana, se asistiría al triunfo de la herejía «*carnal*» —es decir, social: la revolución. La difícil victoria de la verdadera fe sobre la agitación herética, el equilibrio, difícil, entre lo que pertenece a la carne y lo que pertenece al espíritu, en una palabra, el orden civil y reli-

gioso, supone la desigualdad —esto afirmaba Gerardo de Cambray— y la servidumbre —esto decía Adalberón. Libertaria, igualitaria, la revolución era pues maldita. «*Pestilencia*» y «*formidable*». Una enfermedad que podía hacer sucumbir a la sociedad. En los albores del siglo XIII, ni los guerreros ni los aventureros son ya la encarnación del mal —las bandas de aventureros han desaparecido de la Francia real. La reivindicación popular es la que encarna el mal pues cuestiona las relaciones señoriales de producción.

El obispo, el buen obispo, el defensor de la fe, de la disciplina del orden establecido, decide actuar contra ella. Ya no por medio de la palabra, de la amonestación, de la retórica. Por la fuerza de las armas. Sus asistentes ya no son clérigos sino hombres armados: *armati*. El autor de esta biografía evita la palabra *miles*. Este término no aparece por otra parte en ninguno de los relatos que los eclesiásticos hicieron de este acontecimiento —a excepción del relato de Godofredo de Vigeois, que escribió en el sur del reino. En Francia del norte la noción de caballería conduce a la trifuncionalidad, al juego sutil que el ocio permite llevar a la corte, en el seno de la buena sociedad bien cercada. Mientras que en el espacio en que se despliega la lucha social, este duelo, la figura ternaria deja su sitio a la binaria. La sociedad dominante amenazada no quiere mostrarse ante el enemigo dividida y la representación ideológica que pone en primer término, en medio del gran peligro, se hace mucho más simple y más dura. Dualista, maniquea. También lógica: la imagen se construye a partir de la *discretio,* a partir de la «definición» resultado de una serie de distinciones a las que están acostumbrados los funcionarios formados por la escuela. Esta imagen refleja las estructuras profundas del Estado. Para que el mal sea reprimido, las pulsiones «carnales» sujetadas, es necesario que los «súbditos» obedezcan al monarca, responsable de la *vigor ecclesiastica* y que, por esta razón, delega de grado en grado su poder a los auxiliares. Entre ellos se encuentran los obispos, que se adhieren a la represión política si es necesario, si hay que llegar a este extremo para salvar el orden, es decir, el señorío y la desigualdad. Los Encapuchados debieron pues integrarse en el orden. Se prohibió la capucha: tuvieron de nuevo, como correspondía a los villanos, sus cabezas y sus espaldas desnudas expuestas al sol, al viento,

para aprender que los «siervos» no deben *mostrarse* «*insolentes*» con sus amos: descubiertos, delante de los señores. Se les confiscó también el dinero, pues lo tenían. Repitámoslo: los rebeldes no eran los más pobres. El obispo de Auxerre actuó en 1184 como en 1038 el arzobispo de Bourges, cual un jefe de guerra. Pero esta vez Dios concedió la victoria al prelado. Pues este combate era justo. No atacó más a los poderosos. Dios quería reducir la jactancia del pueblo, doblegarlo bajo el respeto y la obediencia. Providencial. Esta vez el obispo no se equivocó de campo. Había elegido el bueno, el de los ricos, el del poder. El del poder real.

Frente a la revuelta de los explotados, de los excluidos del poder —y sabemos que estaban apoyados por miembros del clero y por aquel sector de la burguesía que interfería la audición del Evangelio— el miedo, el miedo social hizo que se acudiera al rey de Francia. Sólo él, ayudado por los obispos y los guerreros, era capaz a partir de entonces de mantener la sociedad convenientemente ordenada. Le apetecía que sus adulones lo mostrasen eliminando de su reino los gérmenes de corrupción, expulsando a los judíos (lo que fue verdad), exterminando a los aventureros de Berri (lo que fue falso) y persiguiendo incluso en la escuela de París las audacias intelectuales que eran consideradas heréticas. Quería que todo el mundo supiese que él se esforzaba pacientemente en mantener alejados de la buena sociedad a los campesinos, a los obreros, a los «tejedores», como se decía: aquellos ricos que en las fraternidades piadosas cumplían la penitencia de trabajar con sus manos rebajándose como los siervos. Todo esto se esperaba del rey. Debía velar para que no se transgrediera el límite entre aquellos que poseen el derecho de dirigir porque son ricos y nada hacen y aquellos que deben obedecer porque trabajan. Debía mantener rigurosamente las divisiones sociales. Debía usar oportunamente, el modelo tripartito.

V

LA ADOPCION

En 1184, los restos mortales del rey Luis VII descansaban desde hacía cuatro años en un monasterio cisterciense. En ese momento el poder del Capeto modificaba rápidamente sus dimensiones y poco a poco cambiaba de naturaleza. Ante todo, el rey se enriquecía con la prosperidad de la Isla de Francia, con la vitalidad excepcional de sus copiosos campos, de sus viñedos cada vez más extensos, de sus rutas comerciales. El rey, fiel aliado de la Iglesia a causa de la unción, por la promesa que había hecho y por la necesidad de hacer frente a los mismos enemigos, se mostraba siempre austero. Promovía ante todo al sector eclesiástico de la alta cultura: la capilla era el primer servicio de su residencia. Pero el adolescente de catorce años que en 1180 sucedió a Luis VII estaba íntimamente vinculado a la Iglesia, y también por filiación y por alianza con las grandes cortes principescas de Champaña y de Flandes. Le hicieron ver en el poder de los Plantagenet a su adversario más peligroso y le indujeron a combatirlo en su propio terreno, con las mismas armas, a no dejar al viejo Enrique y a Ricardo Corazón de León que exaltasen solos los valores caballerescos y a que los asumiera él mismo. Para ganarse a la aristocracia laica —para escapar igualmente a la tutela de la Iglesia, puesto que el rey Felipe no quería, como lo había hecho su padre en el tímpano de Nuestra Señora, prostenarse ante los obispos— debía mostrarse «cortés». La sólida barrera que el carácter sacro de la monarquía había levantado entre la corte real y el mundo se resquebrajó. Las modas profanas penetraron incluso en la capilla. Algunos de los clé-

rigos que rodeaban a Felipe se dedicaron a introducir en la ideología real los aspectos más seductores de la caballería y la cortesía. Este fue el caso de Andrés, el capellán.

El arte de amar

«Capellán de la corte real», se jacta. Algunos piensan que había servido a María de Champaña. Tal vez se formó en el medio de Champaña y de Flandes, en el que Felipe Augusto en su adolescencia se había hecho sensible a las modas cortesanas. Lo cierto es que Andrés se introdujo entre los servidores del rey de Francia, y desde entonces —y esto se percibe en el tono socarrón con que relata los «dichos» de Alienor y de María— mantuvo una prudente distancia frente a las extravagancias mundanas. Cuando escribió sin duda entre 1186 y 1190 —muy poco después de la *Historia de Benito de Sainte-Maure*, pero en latín, la lengua de la escolástica— su tratado *Del amor*,[1] pertenecía a la cancillería real y, sin duda alguna, compuso su libro en la corte de los Capetos. Este texto, única obra literaria profana, figura, en efecto, entre los más antiguos registros reunidos en época del rey Felipe en el Tesoro de los Diplomas. Se lo dedicó a Gualterio, hijo del chambelán encargado precisamente de la conservación de este tesoro, por no haber podido dedicárselo al propio rey, tan joven entonces como Gualterio y Andrés, sin provocar un escándalo.

Es un tratado escolar que respeta rigurosamente las reglas de la *Retórica a Herenius*. Un tratado moral. El autor dice que escribe a pedido de un «joven» noble, de un hombre que aún no se ha casado, que continúa su educación, su iniciación y que se asemeja al héroe del primer *Roman de la Rose*. Andrés ve —o aparenta ver: la sonrisa lo inunda todo y es permanente el riesgo de dejarse atrapar por la ironía— su obra como el instrumento de una pedagogía, cuyo propósito sería en París volver al orden, a la «honestidad», a la *honesta* ciceroniana, es

1. *Traité de l'amour courtois*, Introducción y traducción a cargo de C. Buridant, París, 1974. Sobre el texto y el autor actualización decisiva de A. Karnein, «Auf der Suche nach einem Autor: Andreas, Verfasser von *De amore*», *Germanisch-romanische Monatschrift*, 1978.

decir, a la moral, a las modas amorosas que no hay que condenar más. Este es en efecto el propósito esencial: sólo algunos años después de la muerte de Luis VII, el puritano, lograr vencer las reticencias vivas aún en el círculo del nuevo soberano frente a los juegos del amor. Para ello se propuso moralizarlos. Este «arte», este manual técnico, construido a partir del modelo escolar de las *artes disputandi,* pretende pues justificar el amor. Por ejemplo, en una de las «disputas» de los diálogos que componen el texto.[2] A la proposición: el amor ofende a Dios a quien hay que entregarse por entero pues no se puede servir a dos amos, se dan sucesivamente tres respuestas: la primera, muy práctica: por medio de la penitencia, más tarde, pasados los años de «juventud», «*se puede purificar lo que se ha hecho siguiendo el impulso de la naturaleza*» (y este interrogante subyacente, oculto: ¿puede ser la naturaleza verdaderamente mala? ¿La naturaleza no es como dirá Juan de Meun «el condestable de Dios», o «el arte de Dios» como dirá Dante?); luego vienen dos proposiciones que contradicen la afirmación inicial: el amor no daña al prójimo; es la «*fuente del bien supremo*», y esto procede directamente de la predicación cisterciense, de Bernardo de Claraval cuando afirma que el amor carnal representa el primer grado necesario del amor divino. Este razonamiento parte de la idea de que existen dos categorías de fenómenos, dos órdenes (los dos dominios que Adalberón ponía bajo dos leyes distintas), el natural y el sobrenatural; que ambos tienen valores propios y que el amor representa «en el mundo», el valor más elevado.[3] Ya he señalado que fue justamente esta idea la que permitió la desacralización del esquema trifuncional, llevar los tres «órdenes» de la sociedad hacia lo carnal y situar estos órdenes en el sistema autónomo de valores sobre el que se fundamenta el orden natural. ¿Acaso el amor profano no es el principio regulador de este orden —que el príncipe secular tiene que defender— y todos los otros valores, los otros criterios de distinción, sociales, políticos, se organizan en función de él? Por esta razón el arte de amar es necesario.

Este se divide en tres libros: cómo atraer al amor, cómo acrecentarlo, cómo, por último, desembarazarse de él. En efecto, la obra finaliza con una *reprobatio amoris,* con una exhortación a

2. I, VI, ed. BURIDANT, p. 115.
3. J. BATANY, *Approche du Roman de la Rose,* p. 18.

despreciar esta vanidad entre las demás vanidades del mundo. Este final ha sido considerado de ordinario como artificial. No creo que lo sea. Pasar, en el camino del aprendizaje, de la juventud a la sabiduría, atravesar el umbral, elevarse un grado por encima de lo «natural» significaba establecer al amor en su sitio exacto, relativo, en el transcurso de la vida y en el orden global de las cosas. Era una manera, la más hábil, de darle el derecho de ciudadanía en medio de las exigencias de la corte real. Hice ya referencia a la ironía crítica que abunda en este escrito parisino. Ligero, juguetón —y por esta razón tanto más audaz pues no tiene reparos en discutir en alta voz, ante la mirada de los obispos, los más graves problemas que en ese momento debatían los moralistas de la Iglesia, Pedro el Cantor y sus amigos—. Andrés trata con mucha libertad los temas del sexo, del matrimonio, de las relaciones de clase en el seno del mundo cortés. Abundantemente en el sexto capítulo del Libro I que abarca los dos tercios de la obra: «*cómo se adquiere el amor y de qué manera*». Se trata de ocho diálogos entre un hombre y una mujer; la pareja cambia en ocho oportunidades de situación en el damero de las condiciones sociales. La innovación fundamental de este texto en la producción literaria en lengua latina consiste en dar la palabra a las mujeres, en proclamar que lo femenino tiene su sitio, esencial en el juego regulador y equilibrado que es el amor, y en consecuencia, en la sociedad. En la buena, sin lugar a dudas.

Para alcanzar la «honestidad», el amor debe aislarse en un campo clausurado, en el interior de una muralla, muralla que Guillermo de Lorris alzará muy pronto alrededor de su Jardín y de su Rosa. En dos capítulos muy cortos, el XI y el XII, con muy pocas palabras se expulsa, sin rodeos, fuera del recinto al campesino y a la prostituta. *Rusticus,* traduzco «campesino». De hecho la línea de exclusión atraviesa la ciudad. Esto es lo que expresa claramente la dama «noble» del segundo diálogo[4] cuando responde al «plebeyo»: Si no se exige una cierta distinción social para participar del juego, «*cualquier hombre horrible, hirsuto que se dedica a la agricultura* (he aquí los campesinos) *y también cualquiera que mendigue su alimento en las plazas pú-*

4. Ed. BURIDANT, p. 62.

blicas podría pretender el amor de una reina». El campesino no es pues el único excluido: lo son también todos los desposeídos de manos callosas, que como él son considerados animales: hacen el amor como los caballos y las mulas pues son incapaces de controlar el *impetus*. ¿Por qué? Porque son pobres. El esfuerzo físico los enajena, no les permite alejarse suficientemente de lo carnal. El bello amor está prohibido para todos los esclavos del trabajo. Por lo tanto también para las prostitutas: para ellas el amor es un trabajo.

Sin embargo, la exclusión va aún más lejos. Se extiende (capítulos VII y VIII) al clérigo y a la monja (observemos el sitio que ocupa lo femenino en la sociedad eclesiástica —sitio dejado por hombres misóginos que desprecian a las mujeres porque les tienen miedo: el consejo que aquí se da no es el de respetar a las monjas y de prohibir que se las provoque, sino por el contrario, de desconfiar de ellas y de resistir a sus avances). Esta segunda barrera, que apunta hacia lo alto, circunscribe otro campo que pertenece al orden sobrenatural. Para Andrés, el clero, *nobilissimus*, está situado en un peldaño superior de nobleza, de una nobleza «*que no proviene de sus antepasados y de la que el poder secular no puede privar*». Esta nobleza no es de este mundo, no procede de la «naturaleza». La ley divina —Adalberón de Laon lo había afirmado— instituye el *ordo sacratus*[5] y exige de sus miembros la pureza sexual: si el sacerdote se deja mancillar por el pecado carnal, se vuelve «innoble» —ésta es también una palabra de Adalberón—. Resuenan en este caso los ecos de la gran rivalidad que existe en la corte —tanto en la corte del rey de Francia como en otras—, que opone los clérigos a los caballeros: la reivindicación precisamente de una nobleza de alma que surge de lo espiritual y que es mejor y superior a la del cuerpo, proviene de aquellos que han ascendido gracias a la Iglesia y que son cada vez más numerosos. Pero los que han ascendido gracias al dinero hacen suya también esta reivindicación. «*Perteneces a una nobleza superior*, dice la plebeya al plebeyo, *pues no proviene del nacimiento ni de tu sangre, sino de tus virtudes y de tus costumbres.*»[6] Semejantes antagonismos mantenidos con esmero aseguran al jefe de la casa junto a la equilibrada distribución de sus favo-

5. I, VII, Ed. BURIDANT, p. 141.
6. Ed. BURIDANT, p. 55.

res, el poder sobre la sociedad cortés. Andrés, por su parte, evita tratar el amor de los clérigos pues lo considera indecente. Aunque éstos estén también en posesión de una naturaleza. De hecho, se alimentan de ordinario bastante bien, no se cansan demasiado y esto los hace más vulnerables a las pulsiones que proceden del cuerpo. Y la pregunta: *«¿por qué un clérigo debe ser más casto que un laico? Tanto el uno como el otro deberían protegerse de las suciedades del sexo»*.[7] El caso del clérigo se analiza en uno de los diálogos, en la entrevista entre los dos «más nobles», que pueden permitirse casi todo: la dama se imagina tener a un eclesiástico como amante. Asegura que éste es más digno de ser amado pues es más hábil y más circunspecto, más moderado en su conducta y más mesurado —cualidades que en Montaillou valdrán al cura Clergue los numerosos éxitos que se le conocen—. Andrés concluyó el debate de la siguiente manera: [8] si el clérigo quiere hacer el amor, si se lanza en el juego, que elija oportunamente su sitio *«según el rango de sus padres»*.

Delimitada de esta manera hacia lo inferior y hacia lo superior, el área donde el lance puede realizarse según las reglas no es homogénea. Comprende tres rangos, tres grados. Tres vocablos designan a los representantes de estos estados jerarquizados: *plebeius, nobilis, nobilior,* «plebeyo», «noble», «más noble» —el «más noble» es el clero—. Señalemos aún la ausencia de la palabra *miles*. El hecho de que este término carezca habitualmente de femenino, al igual que su equivalente en lengua vulgar, explica tal vez su ausencia. Porque en realidad la clasificación se hace a partir de las mujeres: *«entre las mujeres,* dice Andrés, *distingo la* plebeia, *la* nobilis, *la* nobilior. *Y lo mismo para el hombre»*.[9] *«Sabes bien a quién llamo* nobilis. *Llamo* nobilis *a aquella que desciende de un antepasado vasallo o de un señor o que es la esposa de alguno de ellos* (Gilberto de Limerick había afirmado que la mujer sigue el estado del hombre al que "sirve", de su "señor"); *la* nobilior *desciende de grandes señores.*» Andrés, que conoce su mundo, respeta pues en la aristocracia una superposición de dignidades correspondientes a la jerarquía feudal sobre la que se apoya el estado monárquico. Agrega que «el

7. Ed. BURIDANT, p. 126.
8. Ed. BURIDANT, p. 141.
9. Ed. BURIDANT, p. 54.

hombre no cambia de rango, cualquiera que sea el de su esposa (la práctica matrimonial amenazaba con destruir el orden, porque en aquella época, muy a menudo, el noble contraía enlace con una mujer de condición superior a la suya y porque, sobre todo, desde hacía algún tiempo, algunos caballeros se veían obligados a dar una de sus hijas sin dote a «plebeyos»; ¿el gran peligro no era ver ennoblecerse a aquellos Don Nadie?). *Al casarse, un hombre no puede nunca cambiar de título. Además entre los hombres existe otra categoría, pues el clérigo es el más noble de todos*». Fuera del clero, el nacimiento clasifica a los varones en su rango. Estamos en presencia del orden natural. Se justifica aún a la nobleza de sangre recurriendo a virtudes originales. El discurso que abre el capítulo VI del libro primero anuncia al de la Dama del Lago: «*somos todos retoños de un mismo tronco y tenemos, por naturaleza, el mismo origen*»; pero las cualidades morales han «*engendrado una minoría que es la nobleza*» (de sangre).[10]

En realidad, los nobles y los más nobles hablan el mismo lenguaje. Los diálogos más desarrollados son los que se establecen entre ellos. En ellos, el tema de la disertación es el amor. El plebeyo y la plebeya sólo son figurantes. La función de estos personajes es la de ayudar a subrayar mejor la diferencia social. No obstante su presencia y sus discursos sirven para mostrar que la buena sociedad desembarazada de los trabajadores manuales no está compuesta únicamente por clérigos y nobles. Aparece abierta a otros individuos de tercera categoría. Andrés no sabe muy bien cómo denominar a estos intrusos. Las palabras, pedantes, que utiliza *(plebeius, plebeia)* remiten al «pueblo», a la «plebe». Los disminuyen. No por estar desarmados. En este espacio mundano, no se hace ninguna referencia a la actividad militar. El juego del que trata este libro está en las antípodas del torneo. Justa del lenguaje. El caballero está ausente en el *Arte de amar* como lo está en el *Roman de la Rose*. El «negocio» es lo que rebaja. Una actividad que no es manual y que es, sin embargo, la antítesis del ocio: «*durante toda la semana,* se dice a propósito del plebeyo, *pone toda la fuerza de su inteligencia* (no de sus brazos) *al servicio de los diversos negocios de la mercancía y del beneficio; el séptimo día, cuando descansa, quisiera consagrarse a los lances*

10. Ed. Buridant, p. 53.

del amor.»[11] El domingo. El placer del amor es pura gratuidad y sólo puede florecer cuando se vagabundea. Porque el plebeyo está la mayor parte del tiempo ocupado, porque la preocupación del beneficio lo atormenta, porque obtiene ganancias, sus formas corporales carecen de nobleza, «*pretendes alinearte entre los caballeros; observa tus toscas piernas y tus grandes pies*». El plebeyo no es «horrible», repugnante, como los que trabajan con sus manos. Pero el negocio envilece también un poco el cuerpo. El hombre de negocios se encuentra, pues, perdido entre los ociosos. El negociante carece de distinción.

Pero sin embargo no es ridículo. La condesa acepta escucharlo y se digna a enseñarle la ética y la práctica del amor. Esto me parece de gran importancia. Y que se le permita reclamar aún más: la igualdad, la libertad de amar. En nombre del origen común, de la fraternidad de los hijos de Adán. El canto, subversivo, de nuestros primeros padres aparece aquí furtivamente. En nombre de la «*proeza de las costumbres*», de la «*cultura*», soy, proclama, virtuoso, un «hombre prudente», en consecuencia, soy noble, en todo caso «*más que mis padres*». Este hombre pertenece pues a aquel tipo de familias que ascienden poco a poco en la ciudad. Pretende no asemejarse a su padre. ¿Acaso la «virtud» no transforma, no purifica las formas? Sus piernas, sus pies, no lo duda, se harán pronto más delicados. Vemos claramente que el clérigo Andrés, al celebrar esta verdadera nobleza que anida en el alma, habla por sí y por sus camaradas. En la Iglesia, en este oficio, se asciende mucho más rápidamente que en otros sitios. Por último, tercer argumento, si el plebeyo se aventura a ingresar en la nobleza, es a causa de su prodigalidad. Sus ganancias son «*honorables*». No provienen del trabajo sino del negocio. Sobre todo, este dinero no está guardado en su cofre. No lo ahorra sino que lo gasta, *largissime,* tan generosamente como un caballero y sueña con parecer, gracias a esta generosidad, tan noble como un hombre de rango. La igualdad de los orígenes, la alta cultura a la que accede y, por último, sus manos generosamente abiertas, le parecen justificar ampliamente la destrucción de las barreras, de las rejas *(saepta)* que lo mantienen apartado: «*mi estirpe está demasiado constreñida dentro de sus límites,* confiesa a la

11. Ed. BURIDANT, p. 64-65.

"más noble", *que sus instintos naturales la empujan a transgredirlos*». El impulso de promoción social aparece en este punto presentado como una manifestación del *impetus,* de las pulsiones de la naturaleza, de aquella naturaleza que hace suya una ideología que conviene llamar burguesa y de la que leemos tal vez aquí su expresión más antigua. «*La naturaleza no ha querido confinarme en los límites establecidos por mi clase. Pretendéis, ya que ningún vicio me aqueja* (el alegato invierte hábilmente el argumento: si la desigualdad es el precio del pecado, ¿por qué él será sometido si no peca más que otros?), *imponerme barreras inamovibles. Estas distinciones que existen desde la antigüedad* (no se dice «desde los orígenes», la operación de clasificación no pertenece al tiempo del mito; es un hecho histórico y, por lo tanto, susceptible de rectificación) *han sido impuestas sólo a aquellos que se muestran indignos: la ley* (la *lex,* la ley que prohíbe, la ley humana que según Adalberón relega a los siervos en el estado de inferioridad) *no está hecha para el justo sino para los pecadores*». Sí, ¿pero el orden, *ordo?* La respuesta: la nobleza constituye un «orden». «*Los órdenes han sido instituidos entre los hombres* ab antiquo», responde la interlocutora. No deben ser confundidos. *Una distinción de órdenes existe entre los hombres desde el origen de los tiempos* (ab aevi primordio: la dama noble sitúa la distribución social fuera de la duración, entre las estructuras eternas de la creación). *Lo que te reprocho no es que actúes con "honestidad" en tus negocios como lo exige tu condición sino que busques el amor de una mujer de la nobleza, mientras estás muy ocupado con tu comercio. En cuanto a la generosidad que muestras al gastar lo que ganas en tus ocupaciones te hace eminentemente digno del amor de una mujer de tu género.*» Que cada uno permanezca «*pues en el interior de los límites de su género* (genus)», entre sus congéneres. Del mismo modo, Naturaleza prohíbe a los dardabasíes congeniar con los más nobles rapaces. Nueva afirmación de esta evidencia: la diferencia social está de acuerdo con las leyes del orden natural que impone la estabilidad. El *ordo major* por naturaleza no cambia. De la misma manera que no cambian las especies animales.

Pero llevar la ordenación de la sociedad al terreno de lo natural significa también sustraerla a la jurisdicción de lo sobrenatural. Colocarla sobre la tierra. Desacralizarla. Ya no es el sacer-

dote sino el príncipe quien debe velar por ella. Sólo éstos tienen el derecho de modificarla eventualmente. La «más noble» que por su nacimiento pertenece al orden de los dirigentes, que sabe mucho más que los simples «nobles» y que en consecuencia puede enseñar mejor, le recuerda al «plebeyo»: «*aunque la proeza* (probitas: lo que permite ser "hombre prudente") *pueda ennoblecer* (nobilitare) *no puede cambiar el orden, hacer de un plebeyo un barón* (procer), *ni siquiera un subvasallo* (vavassor), *a menos que se recurra al poder del príncipe que puede otorgar la nobleza a todo aquel que tenga buenas costumbres*». Este acto de amar celebra en realidad la autoridad del monarca. Es evidente que el mundo en el que se vive «honestamente», en el que no existe la villanía y que se mantiene cuidadosamente separado de los campos y de los barrios indignos de la ciudad, se organiza en beneficio del Estado. En este espacio selecto se aprende a conducirse convenientemente, sin brutalidad, a alinearse como corresponde. En uno de los dos órdenes, en el de los clérigos o en el de los nobles, que es también múltiple como en el caso de Loyseau. O en aquel tercer compartimento, poblado por individuos que sin duda no son ociosos pero que sin embargo no trabajan con sus manos, que viven holgadamente, que están al tanto de las costumbres y entre los que se encuentran, condescendiendo, personas de calidad.

Tres divisiones, pues, que son en realidad funcionales. Los servidores de Dios, los especialistas del combate que no tienen ninguna actividad fuera del campo de batalla, por último aquellos que se dedican a los «negocios» y que tienen como función abastecer a la corte. Pero en su interior, en el área cortesana cuya topología propone el *Tratado* de Andrés, estas tres categorías han dejado de desempeñar sus funciones. Pues esta sociedad cerrada, moldeada verdaderamente por el poder puesto que constituye su casa, su servicio doméstico, está por él reducida al *otium*. Una ociosidad que es necesario colmar con los entretenimientos y que se hace más atractiva en tanto sus reglas se vuelven cada vez más complejas. Justamente esto es lo que define a la minoría y lo que la domina: el respeto por las reglas del juego. Las buenas maneras, la etiqueta, las estrictas prescripciones de un código que no es moral: simplemente es un código de decoro: «*un noble puede sentarse cerca de una plebeya sin solicitarle permiso; un noble*

puede solicitar a una noble el permiso de sentarse cerca de ella... un hombre de rango inferior puede solicitar a una mujer de rango superior sentarse debajo de ella; tal vez ella le otorgará el derecho de sentarse a su lado». Risible poder femenino. El verdadero poder es el del rey que está reforzado por todo aquello que orienta el ocio de la clase dominante hacia las futilidades del juego amoroso.

*

El escolástico tratado *De amore* que articuló con gran cuidado los elementos de un conjunto y que mostró con mucha más claridad la misma imagen que había presentado Benito de Sainte-Maure, dilucidada por medio del arte parisino de la distinción, tuvo un éxito inmediato: en la pequeña corte del conde Guines, antes de finalizar el siglo, se conocía a «Andrés el Parisino», especialista en las cosas del amor.[12] Y vemos que su libro venció las viejas resistencias del círculo de los capetos. El tema de los tres órdenes invade inmediatamente después de él todo lo que se escribió en Francia del norte en lengua vulgar. Aparece en las obritas que todos los caballeros juiciosos desean escribir, pues en efecto, la caballería pretende ahora amonestarse a sí misma y prescindir de las prédicas del clero. Guiot de Provins hacia 1205-1210, «converso», escribe, dice, en Cluny su *Biblia;* Hugo de Berzé, vasallo del rey, diez años más tarde escribe otra, en la madurez, en la edad de la sabiduría; otros se hacen pasar por ermitaños como el Recluso de Mollien, cuyo *Roman de carité* y el *Miserere* no sabemos fechar con precisión ¿1185?, ¿1225?[13] Todos estos ancianos enseñan a los jóvenes y adoptan efectivamente el tono entre dulce y amargo de los ermitaños del bosque cortés. Al igual que éstos, denuncian gustosamente los defectos de la Iglesia establecida. Uno tras otro formulan el sistema: el principio de la

12. Lamberto de Ardres, cuando evoca en su *Historia comitum Ghisnensium,* 11, MGH, SS, XXIV, 568, el antepasado de la dinastía, Sigfrido que muere de amor, lo dice: «*alterum Andream exhibens Parisiensem*».
13. J. BATANY, «Le vocabulaire des catégories sociales dans quelques moralistes français vers 1200», *Ordres et classes, y* «Un prédicateur sémiologue: l'apostrophe au roi du Roman de carité», *Mélanges Le Gentil,* París, 1973.

trifuncionalidad y el principio complementario de un intercambio equilibrado de servicios. Apoyo mutuo: ¿no es ésta la «caridad» del *Roman*? Figura ternaria, ya que la distribución ternaria es fascinante (*«escuché,* dice Thomasin de Zerclaere mucho antes que Loyseau, *que en el número tres estaba toda la perfección»*). Función, reciprocidad —los moralistas ya no deben exhortar a que cada uno obtenga una recompensa por el ejercicio de virtudes particulares a su estado—. Si es necesario que *«el hombre que trabaja con su mano»*, *«aquel que alimenta, el que ora y el que defiende»*, *«se ayuden mutuamente en sus oficios en los campos* (de batalla), *en la ciudad, en la iglesia»*, es para que el equilibrio social, el *«bello orden»*, sea preservado y se mantenga la paz y se consolide el Estado.

Tres «órdenes» para Guiot y para Hugo, mientras que el Recluso sólo pronuncia la palabra «orden» cuando se refiere al caballero y al monje; efectivamente tanto uno como otro están mejor ordenados, observan reglas más precisas y muestran el ejemplo de la regularidad, el primero a los laicos, el otro a los eclesiásticos; la sociedad detrás de estos dos modelos de perfección se distribuye en diversos compartimentos. El rasgo esencial es que estos escritores menores sólo observan también el buen mundo, a los ricos, y consideran al pueblo —Jean Batany lo dice muy precisamente— como un «anti-grupo», sometido, como la imagen negativa encargada de reforzar en el seno de la sociedad admitida, la única que atrae como responsable del resto la atención del poder supremo, el sentimiento de su propia ordenación. Y esto es cierto: entre los «órdenes» el juego se establece pacíficamente porque la odiada y temida comuna de los siervos los hace unirse alrededor del soberano. Otro rasgo esencial: la presencia real. Esta se subraya particularmente en la obra del Recluso que es tal vez la más tardía. El *Roman de carité* está dedicado al rey. Este ocupa el primero de los compartimentos. Su función es la de corregir el desorden, la turbación. Está situado por encima del orden, es decir, por encima de los tres órdenes que componen la sociedad de la corte. Continúa en el terreno de lo material la obra de Dios. Su función específica, distribuir equitativamente el bienestar entre los diferentes «géneros». Esta función es tan importante, principalmente para los señores, sean clérigos, nobles o no nobles, conscientes de la precariedad de sus «riquezas», que

no podrían escatimar su ayuda a la monarquía. Sin duda, ésta aparece como el pilar del sistema trifuncional, de una representación ideológica que sirve con eficacia a los intereses de la clase dominante.

Bouvines

He elegido finalizar este estudio en Bouvines: no se trata de una costumbre ni tampoco de una sobreestimación del acontecimiento. Estoy persuadido que en 1214 culmina la historia primitiva de la figura trifuncional y que, desde entonces, cristalizada, proyectada a todo el reino de Francia, se dispone a abandonar lo imaginario y a encarnarse en una institución. Bouvines es algo más que un hito simbólico. En el atardecer, después de la batalla, Felipe se transforma en el Augusto, en el verdadero César; desdeña cubrirse con las insignias imperiales que forman parte del botín de la victoria, pero tiene la certeza de que a partir de entonces preside solo, junto al papa, los destinos de la cristiandad. Augusto que también quiere decir conquistador. Ha derrotado al conde de Flandes. El conde de Champaña es su pariente sumiso. Ha conquistado Normandía, Anjou, aquellas provincias en las que la ideología trifuncional había sido esgrimida contra su padre y contra él. Hizo suyo todo lo que de la herencia de los Plantagenet podía servir para su gloria y particularmente el tema de los tres órdenes. En efecto, observamos que la trifuncionalidad aparece en la obra monumental escrita en honor del soberano del cual Dios acababa de proclamar, gracias a la ordalía de la batalla, el buen derecho.

En varias oportunidades he mencionado al autor, Guillermo el Bretón, uno de aquellos *litterati* que Esteban Langton atacaba: condiscípulo en París de Jacobo de Vitry, no pone su saber al servicio de la predicación sino de su carrera y como Andrés ingresa en la capilla real. Estuvo muy cerca del rey, en Bouvines, en el corazón de la contienda; se apropió del acontecimiento y escribió casi sobre el terreno una narración corta en prosa latina. La figura trifuncional está allí presente pero sólo del buen lado, del lado de los capetos. La figura adversa es en efecto la del mal, la del desorden. Lujuriosos, codiciosos, orgullosos, sus jefes son

la presa del *infelix ternarius,* sus combatientes de los violentos o de los mercenarios. En el ejército derrotado nadie procede del buen pueblo y en él tampoco hay buenos clérigos. El emperador Otón recibe la excomunión y sus partidarios son considerados los enemigos del papa, los amigos de los herejes. Mientras que detrás de Felipe Augusto, que no quería combatir en un día prohibido, que fue obligado a dar batalla, que ante todo se arrodilló y oró a san Pedro, se despliega, santificado, el buen orden. El rey ha izado la oriflama, el pendón de las empresas de pacificación que había bendecido la Iglesia gregoriana. San Dionisio luchará por él. Y su hueste está efectivamente compuesta por los tres órdenes de la nación. En primer lugar, claro está, la caballería que rodea el cuerpo del rey, y que es su brazo eficaz, su mano derecha, su recurso en el momento de gran peligro y que finalmente lo salva. Sin embargo, los guerreros de este lado no están solos. Otros guerreros los asisten, pero éstos no pertenecen al sector maldito: estos son «los buenos caballeros de Soissons», los que realizan las primeras escaramuzas y que igualan a los nobles en virtud y en lealtad —hijos del pueblo, pero del pueblo sumiso, fiel, que no proceden de la podrida hez plebeya en la que se reclutan los aventureros—. Guillermo el Bretón hace aparecer luego en escena, junto a los jinetes, al ejército de Suger, al ejército de la paz de Dios constituido por el pueblo organizado por los curas de las parroquias, ejército análogo al de los Encapuchados antes de ser corrompidos por el orgullo y la codicia: éstos son los hombres de las comunas, el grupo selecto de los trabajadores, que han acudido desde las ciudades y desde las aldeas viñeras de Francia del norte; a ellos se les confía la oriflama. Por último aparecen los oradores: los capellanes del rey que entonan cerca de él los Salmos, finalmente el hombre que organizó la victoria, un templario, el hermano Guerin, obispo electo, aún no consagrado pero que lo será pronto y en cuya persona se conjugaban los carismas del episcopado y los de la mejor caballería, la «nueva», exaltada por san Bernardo porque purificaba la valentía del cuerpo por medio de los rigores del monaquismo.

Tumultuosamente, en desorden, los malos, los malditos, huyeron el 27 de julio de 1214 expulsados por la sociedad tripartita unida en el orden, en el respeto de las jerarquías, para llevar a cabo bajo la dirección del rey, el combate del Dios vengador.

Pero es después de la victoria, en la descripción del triunfo, de la fiesta *(festum)* que celebra las bodas entre el rey victorioso y el reino que su brazo acaba de salvar, cuando aparece en este primer relato la más clara demostración de la buena ordenación social.[14] El soberano regresa a su residencia desde los confines donde se realizan ritualmente los torneos y las batallas y lleva consigo el botín que distribuirá generosamente entre los suyos; arrastra a los prisioneros, Satanás vencido, encadenado a un carro. El rey cabalga. Entre sus camaradas los caballeros, ofreciendo su «imagen de juventud», *strenuus miles* pero sagrado, imagen del valor caballeresco semejante al de Foulque el Bueno, al de Enrique II cuando seducía a Alienor, al de Ricardo Corazón de León cuando desfilaba ante San Juan de Acre. Este desfile, este cortejo casi nupcial, pero que se asemeja más a la alegre marcha del nuevo caballero cuando regresa después de los ritos de la investidura, del campo de ejercicios y de las demostraciones de proeza hacia las estancias de la paz, hacia la casa en la que el *senior* ora, juzga, diserta, en la que nutre abundantemente a sus fieles, en la que procrea preocupado por el futuro de su linaje, glorifica solamente una de las tres funciones, la guerrera, ostentosa, penetrante, masculina; función que el relato de Bouvines muestra en efecto atravesando de un extremo al otro el cuerpo de los *inermes* a los que Dios y el rey protegen, la sociedad que no combate y que agradecida aplaude a sus protectores. La procesión militar recorre sucesivamente, jerárquicamente, tres espacios: ante todo las iglesias engalanadas por fuera y por dentro y en las que resuenan «himnos triunfales», alabanzas reales que los clérigos cantan habitualmente en las ceremonias de coronación, mientras el pueblo baila; luego las ciudades, «*todos los burgos y las ciudades*» y en la calle principal ornada con tapices y alfombras, el desfile adopta el aspecto del cortejo de Ramos, anticipación de las procesiones de *Corpus Christi* y de la fiesta de Cristo Rey: el rey-Cristo a caballo, con la «*concurrencia de su pueblo*», unánimemente alegre, al que todos «*de todos los géneros, de todos los sexos, de todas las edades aclaman*»; por último, el campo. He aquí los últimos invitados a la fiesta, los «campesinos y los cosechadores», los trabajadores, con sus instrumentos al cuello, las guadañas y

14. *Gesta Philippi Augusti,* 203, *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton,* t. I. p. 296.

los rastrillos: los más débiles, los pobres a los que el rey debe proteger solícitamente. «*Los campesinos, las ancianas y los niños*», el texto dice: *rustici, vetula, pueri.* Resonancia de la antigua fórmula que exhortaba al monarca a proteger ante todo a las viudas y a los huérfanos. Los labradores se suman aquí a aquellos desheredados que la desgracia ha privado de toda posibilidad de defenderse. La intención es minimizar al pueblo rústico y exorcizar finalmente los gérmenes de insurrección que en él están latentes. Estos débiles, agobiados, no cantan como los demás la celebración del vencedor, sino que sólo se mofan del vencido, del conde de Flandes. Pero se trata de un príncipe —y estas bromas son escandalosas, peligrosas pues pueden conducir al desorden—. Guillermo el Bretón se preocupa por subrayar esto: *nec verecundabuntur:* «*tenían el descaro*», dice, de burlarse del prisionero. No obstante, se les permite por un momento el escarnio. La alegría colectiva ha roto momentáneamente el marco social. La festividad permite la expansión de una especie de igualdad fugaz. El relato inventado de lo que sucedió a la victoria pone en evidencia la virtud, la fuerza del rey, anulando las jerarquías tradicionales. Pero muestra con mucha más claridad aún la oposición que a partir de entonces es fundamental entre dos mundos, la ciudad y el campo: los campesinos, embrutecidos, simplones, no aplauden e incluso no bailan. Se burlan sarcásticamente.

La procesión alcanza finalmente su meta, la cual es triplemente simbólica: la *domus,* el palacio del príncipe, la capital, el Capitolio —Guillermo el Bretón ha leído los clásicos y el triunfo que imagina tiene los tintes ya del de César; Jerusalén, por último. La meta concreta es París. Por la calle de Saint-Denis avanza hacia el salvador un cortejo, otra procesión. Esta está constituida por dos cuerpos, según el orden gelasiano, pues no es cortesana sino que surge de las liturgias de la Iglesia —el clero de un lado, del otro el «pueblo»— cantando himnos y cánticos como en el interior de la catedral, en el momento de las grandes solemnidades del culto. Guillermo el Bretón define a los principales oficiantes de este rito: los hombres que forman en París el elemento dominante del *clerus* y del *populus;* los nombra; aquí, la «*multitud de los escolares*»; allí, los «*ciudadanos*». *Cives*: las resonancias de esta palabra en el renacimiento del siglo XII, remiten también a la antigüedad romana. Pero el término es más honorable

que la palabra «burgués» y no excluye absolutamente la nobleza.[15] Distingue los elementos predominantes de la aglomeración urbana. Nadie ignora que París es triple: los negocios sobre una de sus riberas, los estudios sobre la otra, la isla en el centro, sede del poder, del palacio donde están la capilla y la corte y es en este espacio intermedio, franqueado por un lado por los mercaderes y del otro por los estudiosos, a donde el rey regresa. Allí se apea y adopta otra posición, la del anciano, la del sabio; se establece en su *silla* para asumir después de la función militar, la función de justicia, que a partir de entonces es primordial puesto que, después del éxito de las armas, se abre la etapa de paz y de palabras. Sin embargo, la fiesta no ha terminado, se prolonga durante siete días y siete noches. Iluminada *«a tal extremo que la noche parecía luminosa como el día»*. En efecto, la victoria que une, que confunde las edades, los sexos, los «géneros» en el júbilo común, anula también por un instante el límite entre la luz y las tinieblas. Después de Ramos vienen las Pascuas, el brillo del nuevo fuego en el corazón de la noche, la anulación de las sombras, la derrota del mal. Sin que en la crónica se haga sin embargo, la menor alusión a la acción de gracias, a algo semejante a un *Te Deum,* a un gesto de agradecimiento dirigido a Dios. Todo el ceremonial está centrado en la persona real. Una liturgia pero monárquica. Liturgia profana que culmina en los placeres del cuerpo, en el baile, el banquete, en la alegre destrucción del ahorro en una emulación de despilfarro de la que salen vencedores los escolares.

Guillermo el Bretón se dedicó inmediatamente a trabajar este esbozo durante diez años y ofreció finalmente al rey Luis VIII en 1224, a la memoria de su padre, la *Philippide,* poema de doce cantos, ambicioso rival de la *Eneida,* exagerado, pomposo, monumental —primer monumento chauvinista del Estado francés—. La obra se cierra con la evocación de Bouvines. Los diez primeros cantos son el prelucio de este esplendor final. En él vemos al soberano prepararse para la victoria: se dedica a extirpar de su reino la perversidad, impone en todas partes el orden y concluye lenta y laboriosamente la misión a la que Adalberón había que-

15. T. Zotz, «Bischöfliche Herrschaft. Adel, Ministerialitat und Burgentum im Stadt und Bistum Worms (11.-14. Jhdt)», *Herrschaft und Stand,* Gottingen, 1977.

rido que se consagrase Roberto el Piadoso: lograr mediante la fuerza que la sociedad vuelva a las formas, al marco previsto por Dios. En los ciento cincuenta versos en los que se vuelven a usar, amplificadas, treinta y cuatro líneas del relato inicial para describir en el canto XII la fiesta de la victoria, se pueden descubrir bajo el manto de la ideología algunos pliegues que en el intervalo se han hecho más notorios y el diseño más nuevo. La verdadera ventaja del relato del mismo acontecimiento hecho en dos momentos es la de poder descubrir las modificaciones que durante diez años sufrió lo imaginario del poder.

La descripción del cortejo abarcaba la mayor parte de la crónica primitiva. Esta está aquí singularmente reducida. Algunas palabras: la transferencia del conde Ferrand, ofrecido a los «ciudadanos de París». Los campesinos han desaparecido completamente. No se escuchan ya sus burlas que eran consideradas chocantes: en este magnífico panegírico parece ahora indecente transcribir los sarcasmos de la plebe. Todo se concentra en el triunfo que adquiere dimensiones verdaderamente imperiales. El poeta comienza evocando las victorias de Pompeyo, de César y principalmente de Tito y Vespaciano —y ésta es una manera de presentar a Felipe Augusto como el destructor del pueblo judío, de alabarlo por haber sabido purificar, antes de su acción militar, el reino y París de aquel anatema primordial. Guillermo el Bretón quiere, no obstante, mostrar que el triunfo del rey de Francia supera al de los emperadores de Roma, pues aquél no atañe solamente a una ciudad. Culmina, claro está, en París y los hombres de las escuelas parisinas, «*a los que el rey aprecia por sobre todo*» fueron los animadores decisivos de los juegos, de los ocho días de fiesta a la luz de las velas. Pero esta fiesta se extendió por todo el reino. «*Por las ciudades y por las aldeas*»,[16] sedes fundamentales del poder —nada se dice de los campos—, la gloria y la alegría se difundieron hasta en los confines del reino, irrigando todo el cuerpo social, al mismo tiempo que se expandía el mito de la unidad nacional. La fiesta es la expresión de esta misma comunión:[17] fue como si «*una única victoria engendrase mil triunfos*».[18] En medio de semejante exaltación

16. V. 231, 235, 245.
17. V. 236, 237.
18. V. 239.

«común», el desfile militar en realidad se disolvió. Nada separa a los guerreros de aquellos hombres a los que protegen. Todos los súbditos unidos se dirigen hacia el rey —como hacia Cristo en Ramos— para exaltar *«la gloria, la alabanza y el honor»*,[19] por medio de la voz y el canto —éstos son los clérigos—, por medio de los zarandeos y la danza —éste es el pueblo.[20] En la *Philippide* se afirma con mucha más claridad que la victoria, al renovar la alianza entre Dios y el rey elegido por él para representarlo en la tierra, abre un tiempo excepcional, una octava, análoga a la que sucede a las tres grandes fiestas de la Trinidad, Navidad, Pascua y Pentecostés, y sus ritos simbolizan el triunfo de la luz —interludio de una semana en el que se autoriza a la humanidad a representar el regreso a la igualdad previa al pecado. La sangre vertida en Bouvines cual un nuevo baustimo ha lavado al pueblo de sus faltas.[21] Le ha devuelto la inocencia, ha cubierto con una capa a todos los súbditos del rey bajo la cual, como bajo la de los Encapuchados, desaparecen todas las diferencias introducidas por las relaciones de dominación. Esta túnica no es blanca, es púrpura —como la sangre, como la oriflama, como el emperador triunfante—. Mediante un acorde, una armonía, la del canto llano gregoriano, la del coro de ángeles del más alto de los cielos, se anulan todas las disonancias, las diferencias de sexo y edad, también las diferencias de *«condición»*, *«fortuna»*, y *«profesión»*.[22] Estas tres palabras reemplazan al único término empleado en la primera narración: *genus,* «género». El autor los explica. *Conditio* es el grado de dependencia como para Adalberón y el Anónimo de Laon. *Fortuna* aparece aquí, sin duda, porque Cicerón, Guillermo el Bretón lo tiene presente, lo asocia habitualmente con *conditio,* pero hace también referencia a aquella agitación azarosa que, en el tumultuoso desarrollo de la economía urbana, perturba permanentemente las jerarquías establecidas por el nacimiento. *Professio* es la elección de vida. Todas estas diferencias aparecen disimuladas tras la apariencia de la fiesta que es una para todos. Espléndida: el *«caballero»*, el *«burgués»* y el

19. V. 243-244.
20. V. 243-244.
21. V. 241.
22. V. 241.

«*campesino*» «*resplandecen*».[23] *Radiantes* uno tras otro reflejan, cada uno en su rango, la luz vivificante de la que habla el seudo Dionisio —pero su fuente ya no es Dios sino la persona real—. Victorioso, el rey se ha cubierto con un manto triunfal; los amplios pliegues de su manto recubren al conjunto del pueblo, su cuerpo místico. Felipe Augusto asume la función del mal emperador Otón IV al que sus caballeros no pudieron matar pero que expulsaron, deshecho, del campo de batalla. Se dispone a arrastrar a la sociedad cristiana purificada hacia el fin de los tiempos y hacia la gloria eterna.

El pueblo reconocido quiere, como corresponde, responder a la generosidad del rey. Como contrapartida desea adornar a su turno el manto real. En efecto, la *Francia,* el pueblo, ofrece a «su Felipe» la fiesta solemne.[24] Se recurre a todos los medios para magnificarla. Se hace caso omiso de los gastos.[25] A la púrpura de la *Eneida* esta generosidad suma el brocado de los príncipes cruzados de las orillas del Oronte. La capa del triunfo y del camino hacia la salvación adopta de esta manera el aspecto de aquellos vestidos maravillosos que se soñaba llevar en la fiesta cortesana, en aquellas competiciones en las que cada uno quería brillar más que los otros. Pero mientras dura la fiesta la competencia se establece entre iguales. Las divisiones han sido olvidadas. Entre los estados. Los cuatro estados: el clero por un lado y el pueblo que se distribuye en tres fracciones, los caballeros, luego los habitantes de las ciudades y los habitantes del campo, diferentes. En realidad estos últimos son considerados como intrusos. Guillermo el Bretón lo dice claramente: el único de los cuatro que está «estupefacto» es el «rústico» —*stupet*: la palabra hace referencia, como en Virgilio, a la admiración ante el milagro—.[26] Mientras que los otros tres, el clérigo, el caballero, el burgués están acostumbrados pues tienen un sitio fijo en las ceremonias de la corte, los campesinos no dan crédito a sus ojos. «Osan» *(audet)* creerse «elevados al nivel» *(componi)* de los más grandes reyes. El campesino, el hirsuto. Esto es inimaginable. Tan inimaginable, al decir de Andrés el capellán, como so-

23. V. 248-249.
24. V. 200-201.
25. V. 248.
26. V. 253-255.

licitar el amor de una reina. Tranquilicémonos: se trata de un juego, del juego de la victoria. Al final de la octava, el lunes siguiente, será necesario quitarse la máscara, despojarse de los disfraces y volver al trabajo. Los gestos de la comunión, de la nivelación, de la igualdad han sido hechos. Durante ocho días. Pero nada ha cambiado. Bastaba ser campesino para pensar lo contrario, que la vestimenta podía modificar al hombre, que «*cubriéndose con otro vestido, su espíritu se transformaría*». El campesino es el único que ha sido engañado. Demasiado ingenuo. Cree en la revolución como antaño los Encapuchados. Ignora que el pecado perdura y también la maldición del trabajo y que una vez que los resplandores se apagan se restablece la jerarquía, vuelve a aparecer el poder que la impone, el rey que distingue los órdenes, que mantiene el orden y que envía nuevamente al trabajador manual a sus tareas.

En efecto, después de las tribulaciones, en los largos años de paz posteriores a la gran victoria, a medida que envejecía, Felipe volvió a su oficio. Justiciero,[27] protector, castiga a los malhechores y protege a los amigos del orden. Quiso mostrarse ante todo como el «*rey del clero*», como «*columna de la Iglesia*».[28] De una Iglesia que a partir de entonces se prosternaría ante el rey-sacerdote. Para el pueblo fue el rey-padre, el «*padre de la patria*».[29] «*Paternal*» es su «*afecto*».[30] Esta *dilectio* responde, en todos los señoríos bien ordenados, a la *reverentia* que los dependientes deben a sus señores. El equilibrio del Estado como el de la mesnada, el de la corte, se basa en la imagen mítica de un comercio amoroso entre el jefe y sus subordinados, y en la realidad de un poder que nutre a la familia, que la regocija de cuando en cuando, que la amonesta y que la obliga a la armonía para ser mejor servido. La fiesta de Bouvines tal como este texto la representa, admirablemente, con sus liturgias que provienen de la Iglesia y del recuerdo de las fastuosidades del imperio romano, este momento de gratuidad, de excepción en el que se representa simbólicamente la esperanza de igualdad, y al mismo tiempo gracias a la reglamentación del orden bajo la ilusión comunitaria, la fuerza de

27. V. 283.
28. V. 288.
29. V. 292.
30. V. 281-282.

las distinciones irreductibles, es en el fondo, una ceremonia doméstica. Bajo la mirada del señor que se identifica con el rey de los cielos, con Dios Padre, la fiesta distribuye según el buen orden a los servidores masculinos de la residencia, a los que oran, a los que combaten, a aquéllos que satisfacen las necesidades por medio de las negocios y coloca aparte, en sus barrios, a las mujeres y a los niños; por último, más allá de una barrera infranqueable, relega a los trabajadores, a aquellos que padecen, que sudan en los campos y en los talleres.

Aquí me detengo. Después de Bouvines. Cuando Guillermo el Bretón pone el punto final a la *Philippide*. Cuando el tema de los tres órdenes ha llegado a ser un lugar común en la producción escrita en dialecto franco. Cuando el 29 de noviembre de 1226, el día de su consagración, el joven que se transformará en san Luis promete defender a los clérigos, velar para que «*todo el pueblo cristiano asegure a la iglesia de Dios por* (su) *intermedio una verdadera paz permanente*» reprimir la avidez de los dueños del poder, «*prohibiendo toda rapiña y toda iniquidad*», asegurar a los pobres una buena justicia, compasiva, «*preservando en todos los juicios la equidad y la misericordia*»[1] —de esta manera el soberano se coloca por fuera del triángulo social para conservar su equilibrio, vicario de Cristo, imagen de Dios que crea verdaderamente, por medio de la permanente efusión de su benevolencia, el orden natural. Me detengo porque en ese momento el postulado de la trifuncionalidad vuelve a sus orígenes. En esta misma región, en la antigua región franca, los obispos lo habían enunciado señalando el cielo en el momento de los trastornos provocados por lo que he dado en llamar la revolución feudal para hacer frente a los herejes, a los monjes, a los caballeros, a todas las perturbaciones que provenían del sur del reino. La aristocracia laica más tarde se apropió de él para defenderse de la influencia de la moral eclesiástica, luego de las pretensiones reales, de la rivalidad de los advenedizos, de la indocilidad de

1. P. E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich*, Weimar, 1939, p. 198.

los campesinos. Por último, cuando el Capeto logró controlar el feudalismo, los clérigos de su círculo que provenían de las escuelas parisinas en las que san Agustín y Dionisio Areopagita eran leídos con más atención que nunca, lo incluyeron nuevamente en el sistema ideológico de la realeza sagrada. Este sistema se apoyaba en un pilar, el principio de desigualdad y de obediencia, en la relación necesariamente jerárquica entre aquellos que teniendo la obligación de «amar» muestran el ejemplo, dan órdenes y aquellos que obligados a «reverenciar», las ejecutan. En el seno de esta jerarquía, la tripartición funcional se instaló naturalmente. Pero ahora se instaló en el espacio intermedio entre el monarca y la «plebe», para que aquél pudiera sujetar con más firmeza a ésta.

La historia que he intentado seguir es la de una figura imaginaria. Pero esta historia se cierra. Desde el primer cuarto del siglo XIII, mucho antes de que los consejeros del rey Felipe el Hermoso, enfrentado a problemas de gobierno demasiado graves como para que pudiese resolverlos solo, paternalmente, en su residencia, a fin de imponer los órganos de un sistema fiscal que cambiaba completamente de naturaleza y de enfrentar la arrogancia de un papa que, en las bulas que dirigía al rey de Francia, evocaba, como Esteban Langton, «*la empedernida hostilidad de los laicos frente a los clérigos*» y que proclamaba, refiriéndose a Dionisio, que «*la ley divina impone que las cosas inferiores estén ligadas a las superiores por intermediarios*», convocasen a los representantes de los tres estados del reino, la trifuncionalidad dejó de pertenecer a aquellas categorías imaginarias que no «existen en un lugar preciso».[2] Comenzó a existir en un engranaje institucional y en la organización concreta de la sociedad de órdenes gracias a la cual «la sociedad (debía) normalizarse»[3] «alrededor de la casa real». Después de Bouvines otra historia se inaugura, la historia de la institución del Estado monárquico.

«*Estos son,* dice Carlos Loyseau, *nuestros tres órdenes o estados generales de Francia*». El clero, la nobleza y «ese orden negativo que se definía sólo por todo aquello de lo que estaba excluido: no en verdad de los privilegios sino de la sangre azul

2. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société,* p. 200.
3. M. DE CERTAU, *L'Ecriture de l'histoire,* París, 1975, p. 165.

y del servicio de Dios».[4] Pero este orden no abarcaba a todo el pueblo, tan sólo a una minoría urbana, de la riqueza urbana, privilegiada como los dos otros órdenes y que como ellos dominaba a los demás. La institución pone pues en evidencia esta realidad: que existen claramente cuatro «estados». En 1567, Du Bellay dijo esto muy nítidamente en el *Amplio discurso al rey sobre el hecho de los cuatro estados del reino de Francia,* en el que oponía la «turba popular» es decir, los trabajadores, a los tres estados «ociosos», considerando al trabajo «vil y abyecto». Nadie ponía en duda esto en el círculo de Felipe Augusto y de Luis VIII: al comienzo del *Roman de la Rose,* Ociosa protege, atenta, la entrada del Jardín —es decir, de la corte, del buen mundo, de la sociedad ordenada.

En realidad, esta cuatripartición, ¿no estaba presente desde hacía mucho tiempo tras el velo de la figura ternaria en lo imaginario del feudalismo? La cifra tres conducía al espíritu hacia las perfecciones de lo celeste. La cifra cuatro, hacia la materialidad de la tierra. Cuando los hombres cultos tomaron conciencia que la ciudad abandonaba su sopor —y esto ocurrió a partir del siglo XI—, que los habitantes de las ciudades, se transformaron, en los combates por el poder, en los protagonistas cuya fuerza no se podía subestimar, cuando la división de clases impuesta por el modo de producción empezó a deslizarse lentamente y obligó a distinguir en el interior del pueblo a los «hombres de negocio», a los hombres de «labor», cuando la monarquía llegó a ser algo más que un mito, ya no fue el «género humano» el que aparecía dividido «desde los orígenes» en tres categorías funcionales sino un cuerpo intermedio, una minoría. Los tres estados sobrevolaban ya una masa inmensa, doblegada, muda. Olvidada.

En la sala del Juego de Pelota en 1789, tres brazos se alzaron para jurar. Estos no eran brazos de trabajadores. Y los diputados del Tercer Estado, aquellos hombres seguros que se empeñaban entonces en destruir el «feudalismo», no eran trabajadores, eran los «plebeyos» del tratado *Del amor.* Al igual que los Encapuchados, que tampoco eran proletarios, reclamaban la libertad y la

4. D. Richet, «Autour des origines lointaines de la Révolution française, élite et despotisme», *Die französische Revolution,* Darmstadt, 1973.

igualdad naturales. Pero la reclamaban para ellos, en el seno de la clase dominante cuya dominación no pretendían que fuese abolida. De este modo permaneció abierta la fractura fundamental, el foso más allá del cual se perciben, encerradas, bajo control, a las «clases trabajadoras». No veo que actualmente este abismo esté completamente superado. Ni que los espíritus no sigan obsesionados por la muy antigua utopía, el espejismo: una sociedad que no se dividiera en clases y que siguiera estando, sin embargo, ordenada. El sueño...

INDICE